مسلکِ احناف

اور

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ









ارشاد الحق اثری

ناشر: ادارۃ العلوم الاثریہ منٹگمری بازار فیصل آباد

مسلک احناف اور مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ

ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ

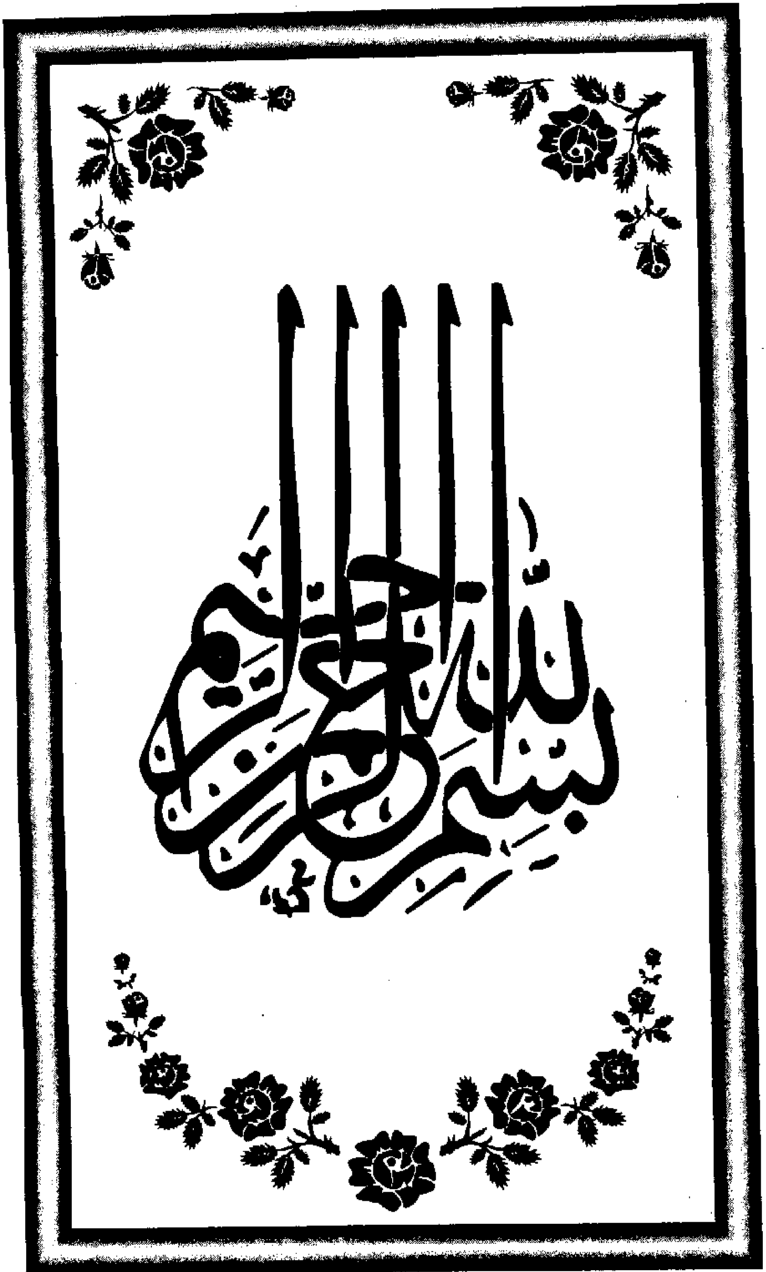
ناشر
ادارۃ العلوم الاثریہ منٹگمری بازار فیصل آباد

نام کتاب	:	مسلک احناف اور مولانا عبدالحی لکھنویؒ
مولف	:	ارشادالحق اثری
بار	:	اول
تعداد	:	1100
تاریخ طباعت	:	نومبر 2001ء
قیمت	:	
ناشر	:	ادارۃ العلوم الاثریہ، منٹگمری بازار، فیصل آباد
		فون:041-642724
مطبع	:	احمد پرنٹنگ پریس لاہور
		فون:042-7232400-7240024



بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست مضامین


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

گزارش احوال واقعی

الحمد للہ وحدہ والصلوۃ والسلام علی من لا نبی بعدہ اما بعد'

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ وطن عزیز پاکستان اسلام کے نام پر بنا۔ برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں نے جان و مال' عزت و آبرو اور گھربار کا نذرانہ پیش کر کے اسے حاصل کیا اور اس کے لئے ہزاروں دینی مراکز' مساجد' اور تاریخی یادگاروں کی قربانی دی۔ مقصد یہ تھا کہ اسلامی ریاست میں اسلام کو بطور نظام حیات نافذ کیا جائے گا۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ اور اس کے رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا بول بالا ہوگا۔ مگر صد افسوس کہ نصف صدی گزر جانے کے باوجود یہ خواب ابھی تک شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا۔ حکمران مسلمان' رعایا مسلمان' ریاست اسلامی مگر اس تکون کے باوجود اسلام یہاں "غریب" اور "اجنبی" رہا۔ نفاذ اسلام کے لئے انفرادی اور اجتماعی طور پر متعدد بار کوششیں کی گئیں لادین طبقہ کی بالادستی اور صیہونیت کے مہروں کو ہٹانے کے لئے تحریکیں چلیں اور ان میں جانوں کا نذرانہ پیش کیا گیا' قرارداد مقاصد کو دستور کا حصہ بنانے کے لئے دباؤ ڈالا گیا۔ علمائے کرام نے متفقہ بائیس (۲۲) نکات پیش کئے۔ اسلامی نظریاتی کونسل تشکیل دی گئی' اسلامی شوریٰ اور وفاقی شرعی عدالت قائم کی گئی۔ مگر "زمین جنبد بجنبد' نہ جنبد گل محمد" کے مصداق معاملہ آج تک وہیں کا وہیں ہے۔

یہ صورت حال جوں کی توں کیوں ہے؟ اس کے اسباب کیا ہیں؟ اتنی تگ و دو کے باوجود نتیجہ صفر کیوں ہے؟ اس کے متعدد وجوہ اور جوابات ہیں لیکن اس تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں تاہم اس حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ نفاذ اسلام کی جب بھی تحریک چلی اس کے ساتھ ہی تقلید و جمود کے بعض علمبرداروں نے اسے اپنے لئے خطرہ محسوس کیا۔ اور بڑی زور دار آواز سے مطالبہ کیا گیا کہ ملک میں حنفی فقہ نافذ ہونی چاہئے۔ فتاویٰ

عالمگیری نافذ ہونا چاہئے اور جواب آں غزل میں یہ بھی کہ نقہ جعفری نافذ ہونی چاہئے' بلکہ سخت حیرت کی بات ہے کہ "جمہوری تماشہ" کی بناء پر یہ مطالبہ بھی ہوا کہ ملک کی اکثریت نقہ حنفی کی پیرو ہے اور جمہوری اصول کے ماتحت جب بھی اسلامی حکومت قائم ہو' اسی نقہ کی ترویج ضروری ہے اور یہ مطالبہ تسلسل سے کیا گیا۔ بلکہ قرآن و سنت جو تمام مسلمانوں کی مشترکہ میراث ہے کی بالادستی اور اس کے نفاذ کا مطالبہ کرنے والوں کے بارے میں یہاں تلک ارشاد فرمایا گیا۔

"قرآن و سنت کی آڑ میں نقہ حنفی کی مخالفت کی تحریک پر علماء کرام کو کڑی نظر رکھنے کی ضرورت ہے یہ کلمة حق ارید بها الباطل کے قبیل سے تعلق رکھتی ہے۔" (بینات اپریل ۸۶ء ص ۵۱)

اور یہ بھی کہا گیا کہ

"اس وقت قرآن و سنت کے نام سے اٹھنے والے شور و غوغا کا ہدف نقہ حنفی ہے" (ایضاً ص ۴۸)

بلاشبہ یہ مطالبہ نقہ حنفی کے علمبرداروں کے لئے بڑا حسین اور خوش کن تھا مگر اس کی آڑ میں خوئے بدرا بہانہ بسیار کے مصداق یہ کہنے کا موقع دے دیا گیا کہ کس کا اسلام' کس کی نقہ نافذ کی جائے؟ علمائے گرامی کے اس فکری افتراق و تشتت کے نتیجہ میں نہ قرآن و سنت کا نفاذ ہوا نہ نقہ حنفی آئی۔ حیرت کی بات ہے کہ نقہ حنفی کو قرآن و سنت کا نچوڑ قرار دینے والے قرآن و سنت سے خوف زدہ کیوں ہیں؟

پھر یہ حقیقت بھی مسلمہ ہے کہ موجودہ معیشت کے پیدا کردہ مسائل کا حل قدیم فقہی ذخیرہ میں نہیں ملتا۔ بلکہ اس سے آگے علامہ انور شاہ کاشمیری مرحوم نے تو یہاں تک فرما دیا کہ:

من زعم ان الدين كله في الفقه بحيث
لا يبقى وراءه شيء فقد عاد عن الصواب

(فیض الباری ص ۱۰ ج ۲)

"جو سمجھتا ہے کہ تمام دین نقہ میں ہے اس سے باہر کوئی چیز نہیں تو بے شک وہ

راہ صواب سے ہٹا ہوا ہے۔"

اور یہ بات بالکل بجا ہے۔ جب سب صحابہ کرام ؓ اور مجتہدین عظام اسلام کے ترجمان ہیں تو پھر اسلام کو صرف فقہ حنفی کے قالب میں منحصر قرار دینا کہاں کا انصاف ہے؟ اور انوار نبوت کو حنفیت میں مقید کر دینا کہاں کی حقیقت پسندی ہے؟۔

قدیم فقہی ذخیرہ اور حضرات فقہائے کرام کی مساعی قابل تحسین اور بڑی اہمیت کی حامل ہیں اور اس سے استفادہ کا بھی کسی صاحب علم نے انکار نہیں کیا مگر یہ حقیقت بالکل عیاں ہے کہ ان قدیم فقہائے کرام کے سامنے نہ تو جدید حالات تھے اور نہ ہی وہ موجودہ تقاضوں سے باخبر تھے۔ لوگوں کی ضرورتوں کا اندازہ لگا کر کچھ آئندہ ہونے والے واقعات کے بارے میں انہوں نے مشورے دیئے۔ مگر کوئی کتنا ہی عالم اور صاحب فکر و نظر کیوں نہ ہو وہ صدہا برس آگے کے حالات کا پورا اندازہ نہیں کر سکتا۔ ماضی کے حالات پر مستقبل کو قیاس کر کے کوئی رائے دے گا تو قدم قدم پر غلطیوں کا امکان یقینی ہو گا بلکہ ہو تا بھی رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ احوال و ظرف سے بے نیاز ہو کر فتویٰ دینے پر خود فقہائے کرام نے شدید نکیر کی ہے۔ علیم و خبیر ذات صرف اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ہے۔ جس کے سامنے ماضی بے نقاب اور مستقبل بے حجاب ہے۔ زمان و مکان کے تمام تغیرات اس کے سامنے ہیں اسی نے ہر دور کی ضرورتوں کے مطابق ہدایات دیں اور انہیں قیامت تک کے لئے محفوظ کر دیا۔ جب قیامت تک کے لئے قرآن مجید' کتاب ہدایت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت قیامت تک کے مسلمانوں کے لئے اسوہ حسنہ ہے تو اس کا منطقی نتیجہ ہے کہ قرآن و سنت ہی تمام مسلمانوں کے لئے دستور العمل ہے اور یہی ان کے لئے "ملت بیضاء" کے وصف سے متصف ہے اسی لئے اس تغیر پذیر دنیا میں ان کے لئے اس کے احکام پر عمل میں کوئی الجھاؤ' کوئی دشواری پیش نہیں آتی قرآن و سنت کی اسی حیثیت کو پیش نظر رکھ کر ہر دور میں بعض کبار علماء کرام نے تقلید جامد کو ترک کر کے کتاب و سنت کو غور فکر کا مرکز بنایا۔ انہی حضرات میں ایک حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی مرحوم بھی تھے۔ جو حالات کی نزاکت سے بے نیاز تو نہ ہو سکے تاہم انہوں نے متعدد مسائل میں شیوہ قدیم کو ترک کر کے اصل نصوص کو غور و فکر کا مرکز بنایا۔ اور اس جامد فضاء میں جس وسعت فکر و

نظر کا انہوں نے مظاہرہ فرمایا اگر اس دور میں بھی اسے اختیار کر لیا جاتا۔ تو یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ کم از کم اسلام بیزار حضرات مسلمانوں کے مطالبہ اسلام پر یوں طعنہ زنی کرنے کی جسارت نہ کرتے۔ کہ کس کا اسلام اور کس کی فقہ کو نافذ کیا جائے؟ زیر نظر رسالہ میں ہم نے مولانا لکھنویؒ کی ان آراء کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے جن میں انہوں نے معروف فقہی نقطہ نظر سے ہٹ کر موقف اختیار کیا ہے۔ اس تناظر میں عصر حاضر کے علمائے کرام سے اپیل ہے کہ تقلید و جمود کی بجائے براہ راست مذہب کے اصل سرچشموں تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ رسم و رواج کی وضعی بندشوں سے آزادی حاصل کریں۔ اور عصر حاضر کی مشکلات کو سمجھنے اور انہیں حل کرنے کی سعی بلیغ کریں۔

اقول قولی هذا استغفرالله لی ولکم
ولجمیع المسلمین' آمین یارب العالمین

ارشاد الحق اثری

۱۹۔۳۔۹۹

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین و علی الہ و صحبہ و من تبعھم الی یوم الدین امابعد۔

برصغیر پاک و ہند میں جن حضرات کو تبحر علمی' جودت وذہانت' فہم و فراست' زہد و تقویٰ کے ساتھ ساتھ کثرت تصنیف کا شرف حاصل ہے ان میں ایک حضرت مولانا علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ بھی ہیں۔

حضرت موصوف ۲۶ ذیقعدہ ۱۲۶۴ھ بروز منگل پیدا ہوئے۔ دس سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کیا۔ گیارہ سال کے ہوئے تو اپنے والد محترم مولانا محمد عبدالحلیم ؒ سے باقاعدہ تعلیم کا آغاز کیا۔ ۱۷ سال کی عمر میں والد محترم اور اپنے زمانہ کے اعیان سے علوم متداولہ کی تکمیل کی دو بار حج بیت اللہ کی سعادت حاصل ہوئی دوسری بار ۱۲۹۲ھ میں حرمین کے شیوخ سے بھی سندیں حاصل کیں۔ عنفوان شباب ہی میں درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں مشغول ہوگئے اور نحو و صرف' منطق و حکمت' مناظرہ' تاریخ و رجال' فقہ و حدیث اور اصول و فروع جیسے متنوع علوم پر اردو' عربی' فارسی تینوں زبانوں میں ۱۰۷ کتابیں لکھیں۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ نے تو "المسلمون فی الھند" (ص ۴۰) میں ان کی کتب کی تعداد ۱۱۰ ذکر کی ہے بالآخر ۱۳۰۴ھ میں گویا صرف چالیس سال کی عمر میں اس دارفانی سے انتقال فرماگئے۔ اللھم اغفرلہ وارحمہ وارفع درجتہ فی المھدیین۔ آمین یارب العالمین۔

اندازہ کیجئے کہ کل ۲۳ سالہ تدریسی و تصنیفی دور میں ایک سو سے زائد کتابوں کی تصنیف کس قدر اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی توفیق و عنایت کا نتیجہ ہے جس سے وہ اپنے مقبول بندوں کو ہی نوازتے ہیں۔ ان تصانیف میں سے بہت سی کتب زیور طبع سے آراستہ ہوئیں

اور علمائے امت نے انہیں خراج تحسین پیش کیا۔

مورخ اسلام حضرت مولانا سید سلیمان ندوی ؒ ان کی تصنیفی خدمات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

متون کتب میں سے مولانا نے مسند امام ابو حنیفہ ؒ، موطأ امام محمد ؒ کتاب الآثار امام محمد ؒ پر مقدمہ اور حاشیہ لکھا اور ان کو چھپوا کر شائع کیا۔ متعلقات حدیث میں سے موضوعات سیوطی ؒ، المقاصد الحسنہ امام سخاوی ؒ اور فتح المغیث فی اصول الحدیث اور میزان الاعتدال وغیرہ کتابیں ان کے اشارہ سے ان کے متوسلین اور تلامذہ نے شائع کیں۔ کتابوں کے تحشیہ اور اشاعت میں مولانا کو جو اہتمام تھا اس میں دو باتیں خاص طور سے ذکر کے قابل ہیں سب سے پہلی بات مقدمہ نگاری کی ایجاد ہے۔ مولانا سے پہلے کسی شارح یا محشی نے اس کی ضرورت محسوس نہیں کی تھی۔ یورپ میں قلمی کتابوں کو ایڈٹ کرنے کی جو اہمیت حاصل ہوئی اور جس طرح وہ مختلف نسخوں کی فراہمی، مقابلہ اور تصحیح اور ساتھ ہی مصنف اور تصنیف کے متعلق ہر قسم کی معلومات مقدمہ میں فراہم کرتے ہیں۔ مولانا نے یورپ کے طریق کار کے علم سے پہلے ہی اس اہم کام کی طرف توجہ کی اور بالکل اسی طریق پر، بلکہ اسی سے بہتر طریقہ پر اس کام کو انجام دیا۔

دوسری قابل ذکر بات کتابوں کی صحت ہے حیرت ہوتی ہے کہ عربی کی ضخیم کتابیں اور ان پر باریک حاشیے اور ان کی تصحیح اس طرح کی جاتی کہ اگر یہ دعویٰ کیا جائے تو شاید مبالغہ نہ ہوگا کہ انکی خاص شائع کردہ کتابوں میں ایک نقطہ کی بھی غلطی نہیں۔ الخ

(مقالات سلیمان ص۵۹، ۶۰ ج ۲)

ان کی کتابوں کا تعارف اور اس سلسلے میں ان کی خدمات ایک مستقل عنوان ہے۔ بلاخوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ اگر "السعایہ" پایہ تکمیل کو پہنچ جاتی تو بہت سی فقہی کتب سے بے نیاز کردیتی۔ اصول نقد روایت میں "الرفع والتکمیل" کو اس موضوع پر اولیت حاصل ہے۔

فقہی موقف:۔ مولانا لکھنوی ؒ فقہی مکتب فکر کے اعتبار سے حنفی علماء میں شمار ہوتے ہیں مگر ان کے ہاں وہ فقہی جمود نہیں جو عموماً برصغیر کے حنفی علماء میں پایا جاتا ہے۔ خود

انہوں نے اپنے طرز فکر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

" ومن منحه الی رزقت التوجه الی فن الحدیث و فقه الحدیث' ولا اعتمد علی مسئلة مالم یوجد اصلها من حدیث اوآیة' و ما کان خلاف الحدیث الصحیح الصریح اترکه' واظن المجتهد فیه معذورا" بل ماجورا"۔الخ (النافع الکبیر ص ۴۸)

"کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے احسانات میں سے مجھ پر ایک احسان یہ ہے کہ مجھے فن حدیث اور فقہ الحدیث کی طرف متوجہ فرما دیا ہے اور میں جب تک کسی فقہی مسئلہ کے مطابق کوئی حدیث یا آیت نہیں پالیتا اس پر اعتماد نہیں کرتا اور جو مسئلہ صحیح صریح حدیث کے خلاف ہو میں اسے چھوڑ دیتا ہوں اور مجتہد کو اس کے بارے میں معذور بلکہ یک گونہ اجر کا مستحق سمجھتا ہوں۔" اس کے چند سطور بعد مزید لکھتے ہیں۔

" ومن منحه انه جعلنی سالکا بین الافراط و التفریط' لاتاتی مسئلة معرکة الآراء بین یدی الا الهمت الطریق الوسط فیها' ولست ممن یختار التقلید البحت بحیث لا یترک قول الفقهاء وان خالفته الادلة الشرعیة ولا ممن یطعن علیهم و یهجر الفقه بالکلیة۔" (ایضاً)

"اور اللہ تعالیٰ کے احسانات میں سے ہے کہ اس نے مجھے افراط و تفریط کے مابین راستہ پر چلایا ہے۔ میرے سامنے جب کوئی معرکتہ الآراء مسئلہ آتا ہے تو مجھے اس میں درمیانی راہ کا الہام کردیا جاتا ہے۔ میں ان میں سے نہیں ہوں جو محض تقلید کو پسند کرتے ہیں اور فقہاء کے قول کو نہیں چھوڑتے اگرچہ وہ شرعی دلائل کے خلاف ہی کیوں نہ ہو

اور میں ان میں سے بھی نہیں جو فقہاء پر طعن کرتے ہیں اور جنہوں نے فقہ کو کلیۃً نظر انداز کر دیا ہے۔"

اسی طرح انہوں نے اس فکر کی بھی تردید کی ہے کہ جو دلائل سے کسی مسئلہ میں اختلاف کرتا ہے تو مقلدین حضرات اسے امام کی تقلید چھوڑ دینے کا طعنہ دیتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ دلیل کی بناء پر اختلاف ترک تقلید نہیں بلکہ عین تقلید ہے۔ چنانچہ موصوف' امام عصام" بن یوسف البلخی۔ جو کہ قاضی ابویوسف" کے تلمیذ تھے اور نماز میں رفع الیدین کرتے تھے' کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

"و یعلم ایضا ان الحنفی لو ترک فی مسالۃ مذھب امامہ لقوۃ دلیل خلافہ لا یخرج عن ربقۃ التقلید بل ھو عین التقلید فی صورہ ترک التقلید الا تری الی ان عصام بن یوسف ترک مذھب ابی حنیفۃ فی عدم الرفع و مع ذلک ھو معدود فی الحنفیۃ و یؤیدہ ما حکاہ اصحاب الفتاوی المعتمدۃ من اصحابنا من تقلید ابی یوسف یوما الشافعی فی طھارۃ القلتین و الی اللہ المشتکی من جھلۃ زماننا حیث یطعنون علی من ترک تقلید امامہ فی مسالۃ واحدۃ لقوۃ دلیلھا ویخرجونہ عن جماعۃ مقلدیۃ ولا عجب منھم فانھم من العوام انما العجب ممن یتشبہ بالعلماء و یمشی مشیھم کانعام" (الفوائد البھیہ ص ۱۱۴)

"اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر حنفی کسی مسئلہ میں اپنے امام کا

مذہب اس کے خلاف مضبوط دلیل کی بناء پر چھوڑ دیتا ہے تو وہ اس کی تقلید سے خارج نہیں ہوتا بلکہ یہ ترک تقلید کی صورت میں عین تقلید ہے۔ آپ عصامؒ بن یوسف کی طرف نہیں دیکھتے کہ انہوں نے ترک رفع الیدین کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کو چھوڑ دیا اس کے باوجود وہ حنفیوں میں شمار ہوتے ہیں اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جسے ہمارے قابل اعتماد اصحاب فتاویٰ نے نقل کیا ہے کہ قاضی ابو یوسفؒ نے ایک دن قلتین کے برابر پانی کی طہارت کے مسئلہ میں امام شافعیؒ کی تقلید کی۔ ہم اپنے زمانہ کے جاہلوں کا شکوہ اللہ تعالیٰ ہی سے کرتے ہیں جو اس شخص پر طعن و تشنیع کرتے ہیں جو کسی مسئلہ میں قوت دلیل کی بناء پر اپنے امام کی تقلید نہیں کرتا اور وہ اسے امام کے مقلدین ہی سے خارج قرار دیتے ہیں۔ ان پر کوئی تعجب نہیں کیونکہ وہ تو عوام ہیں۔ تعجب تو ان پر ہے جو علماء کی مشابہت اختیار کرتے ہیں اور چال چارپاؤں (عوام کالانعام) کی چلتے ہیں۔"

"ترک تقلید" کو جو انہوں نے "عین التقلید" قرار دیا' اس بارے میں "النافع الکبیر" میں بھی انہوں نے اشارہ کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ بلکہ تمام ائمہ کرام نے نص صریح کے مقابلے میں اپنے فتویٰ کو چھوڑ دینے کا حکم فرمایا اور ملا علیؒ قاری نے تزیین العبارۃ میں کہا ہے کہ ہمارے امام نے فرمایا ہے کہ کسی کے لئے حلال نہیں کہ وہ ہمارے قول پر فتویٰ دے تاآنکہ وہ ہمارے ماخذ کو معلوم نہ کرلے۔ لہٰذا اگر کسی مسئلہ میں امام صاحبؒ کے قول کے مطابق کوئی نص نہیں تو اس کے متبعین علمائے کرام پر لازم ہے کہ وہ اس نص کی پیروی کریں جو صحیح سند سے رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے۔ اسی طرح اگر امام صاحبؒ سے اشارہ (تشہد میں) کی نفی صحیح ہو مگر نبی کریم ﷺ سے یہ صحیح ثابت ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے جو ثابت ہے اس کو ترجیح

حاصل ہے۔ اسی بناء پر کتب فروع میں جو مسائل منقول ہیں ان کے پانچ درجے ہیں۔

(۱) وہ مسائل جو اصول شرعیہ کے مطابق ہیں اور کوئی نص ان کے مخالف نہیں۔

(۲) وہ مسائل جو اصول شرعیہ میں شمار ہوتے ہیں اور ان کی تائید بعض آیات اور احادیث سے ہوتی ہے مگر بعض آیات اور احادیث ان کے برعکس بھی ہیں۔ ان میں فیصلہ منقول و معقول کی روشنی میں ہوگا۔

(۳) جو مسائل اصول شرعیہ میں شمار ہوتے ہیں مگر صحیح اور قوی طریق سے ان کے خلاف بھی ثابت ہے۔ ان میں فیصلہ یوں ہوگا کہ جسے علم و حکمت' وسعت نظر اور دقت فکر عطا ہوئی ہے اسے چاہئے کہ وہ راجح پہلو کو اختیار کرے اور جسے یہ نعمت حاصل نہیں تو وہ اس پر عمل کا مجاز ہے۔

(۴) وہ مسائل جن کا استخراج صرف قیاس پر مبنی ہے اور اس کے خلاف ناقابل تردید دلیل ثابت ہو تو اس کے بارے میں فیصلہ یہ ہے کہ "ادنیٰ" یعنی قیاس کو ترک کر دیا جائے۔ اور اعلیٰ یعنی دلیل کو اختیار کر لیا جائے۔" وھو عین التقلید فی صورۃ ترک التقلید" اور یہ ترک تقلید عین تقلید ہے۔

(۵) وہ مسائل جن پر کوئی دلیل شرعی کتاب و سنت اور اجماع و قیاس سے ثابت نہیں بلکہ وہ محض متاخرین کی اختراعات ہیں حکمہ الطرح والجرح ان کا حکم یہ ہے کہ انہیں چھوڑ دیا جائے اور ان پر نقد و تبصرہ کیا جائے۔ اس تفصیل کو خوب یاد کرلیں۔ اسے نظر انداز کر دینے سے بہت سے حضرات صراط مستقیم سے بھٹک گئے ہیں۔ (النافع الکبیر ص ۱۳' ۱۴ اور در مجموعہ رسائل ص ۱۱۴)

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قیاسی مسائل نصوص کے خلاف ہوں تو نص پر عمل بظاہر ترک تقلید ہے مگر مولانا فرماتے ہیں کہ یہ ترک تقلید نہیں بلکہ عین تقلید ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں نص کی اتباع کا حکم خود امام صاحب ؒ کا ہے۔ اسی طرح بعض متعصبین حنفیہ جو صحیح حدیث کے باوجود اپنے امام کی تقلید پر قائم رہتے ہیں اور حسن ظن میں مبتلا ہوتے ہیں کہ اگر یہ حدیث صحیح ہوتی تو امام صاحب اس کے خلاف فتویٰ نہ دیتے کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

" هذا جهل منهم بماروته الثقات عن ابی حنیفة من تقدیم الاحادیث والاثار علی اقواله الشریفة فترك ما خالف الحدیث الصحیح رأی سدید وهو عین تقلید الامام لا ترك التقلید۔" (النافع الکبیر ص ۱۳۵)

"یہ ان کی امام ابو حنیفہ" کے اس قول سے جہالت پر مبنی ہے جسے ثقہ راویوں نے ان سے بیان کیا ہے کہ احادیث اور آثار کو میرے قول سے مقدم جانو لہٰذا صحیح حدیث کے خلاف ان کے قول کو چھوڑ دینا ہی درست رائے ہے اور یہ عین تقلید ہے ترک تقلید نہیں۔"

اسی طرح علامہ موصوف ایک مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے بیری زادہ" کی شرح اشباہ والنظائر کے حوالہ سے لکھتے ہیں:۔

"قال ابن شحنة فی شرح الهدایة اذا صح الحدیث وکان علی خلاف المذهب عمل بالحدیث و یکون ذلك مذهبه ولا یخرج مقلد عن کونه حنفیا فقد صح عن الامام ابی حنیفة اذا صح الحدیث فهو مذهبی"

(فتاویٰ مبوب ص ۴۴۵)

"ابن شحنہ" نے شرح الہدایہ میں کہا ہے کہ جب حدیث صحیح ہو اور وہ مذہب کے خلاف ہو تو حدیث پر عمل کیا جائے اور یہی امام کا مذہب ہو گا اور اس سے مقلد، حنفی ہونے سے نہیں نکلے گا کیونکہ امام ابو حنیفہ" سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ انہوں نے فرمایا جب حدیث صحیح ہو تو وہی میرا مذہب ہے۔"

اسی طرح ایک اور استفتاء کے جواب میں مفتی اعظم مفتی الحنفیہ مکہ معظمہ المتوفی ۱۰۵۰ھ کے رسالہ "القول السدید فی مسائل التقلید" کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

"لا علینا ان لا ناخذ بما ظهر لنا صواب خلافه اذا انعم الله علینا بحصول ضرب من النظر یمکن الوقوف به علی الصواب هذا و نحن مع ذلک لا نخرج عن درجة التقلید لامامنا الاعظم ابی حنیفة المقدم۔"

(فتاویٰ مبوب ص ۱۰۷، مجموعہ فتاویٰ ص ۳۱۹ ج ۲)

"جب اللہ تعالیٰ نے غور و فکر کے کچھ حصہ کی نعمت ہمیں عطاء فرمائی اور اس کی بدولت صحیح و صواب کو پالینا ممکن ہوگیا تو ہم پر لازم نہیں کہ جو بات ہمارے لئے درست ثابت ہوئی ہو اس کو اختیار نہ کریں اور ایسا کرنے سے ہم اپنے امام اعظم ابو حنیفہؒ کی تقلید سے خارج نہیں ہو جاتے۔"

مولانا لکھنویؒ تقلید کو واجب نہیں، جائز قرار دیتے ہیں (فتاویٰ مبوب ص ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴) اور ضرورت شدیدہ کے وقت مذھب شافعی کی تقلید کو جائز قرار دیتے ہیں (ایضاً ص ۱۶۶) یہی وجہ ہے انہوں نے مفقود الخبر کی زوجہ کے نکاح کے مسئلہ میں امام مالکؒ کے مسلک پر فتویٰ دیا۔ (ایضاً ص ۲۸۳، مجموعہ فتاویٰ ص ۱۴۹ ج ۳، ص ۱۳۹ ج ۱) اسی طرح اجرت تعلیم اور اذان و اقامت پر اجرت کا بھی انہوں نے فتویٰ دیا (ایضاً ص ۳۳۳، مجموعہ فتاویٰ ص ۱۴۸ ج ۳) نیز قاضی خاں میں تو تعویذات پر اجرت کو ناجائز قرار دیا مگر مولانا لکھنویؒ اس کے قائل ہیں (ایضاً ص ۳۳۳) طلاق ثلاثہ کے بارے میں بھی جب ان سے پوچھا گیا تو انہوں نے جواباً فرمایا:

"اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک تین طلاق واقع ہوں گی اور بغیر تحلیل کے نکاح نہ درست ہوگا، مگر بوقت ضرورت کہ اس عورت کا علیحدہ ہونا اس سے دشوار ہو اور احتمال مفاسد زائدہ کا ہو تقلید کسی اور امام کی اگر کرے گا تو کچھ مضائقہ نہ ہوگا۔ نظیر اس کی مسئلہ نکاح زوجہ مفقود وعدت ممتدۃ الطہر موجود ہے کہ حنفیہ عند

الضرورۃ قول امام مالک" پر عمل کرنے کو درست رکھتے ہیں چنانچہ ردالمحتار میں مفصلاً مذکور ہے لیکن اولیٰ یہ ہے کہ وہ شخص کسی عالم شافعی سے استفسار کرکے اس کے فتویٰ پر عمل کرے۔" (مجموعہ فتاویٰ ص ۵۴ ج ۲)

قرون وسطیٰ میں تقلید و جمود کا جو دور دورہ تھا اس سے تاریخ کا طالب علم بخوبی واقف ہے۔ فقہی مذاہب کے پیروکار ایک دوسرے پر طعن و تشنیع سے بڑھ کر لڑائی جھگڑا اور قتل و قتال کا بازار گرم کردیتے تھے۔ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنا گوارہ نہ کرتے حتیٰ کہ عین بلد الامین میں چار مصلوں پر علیحدہ علیحدہ چار امام اپنے اپنے امام کے مقلدین کو نماز پڑھاتے جس کی ضروری تفصیل ہمارے رسالہ "اسباب اختلاف الفقہاء" میں دیکھی جاسکتی ہے۔ مولانا لکھنوی" اس تقلید و جمود کے قطعاً خلاف تھے۔ امیر کاتب" الاتقانی المتوفی ۷۵۸ھ جو اپنے دور میں اکابر علمائے احناف میں شمار ہوتے تھے۔ مولانا لکھنوی" نے ہی ان کو "کان راسافی الحنفیۃ بارعا فی الفقہ" جیسے القاب سے یاد کیا ہے۔ اور کشف الظنون کے حوالہ سے مولانا لکھنوی" نے امیر اتقانی کا اپنا بیان ان کے "رسالہ رفع الیدین" سے نقل کیا ہے کہ میں ۷۴۷ھ میں دمشق گیا رمضان المبارک کی ستائیسویں رات تھی لوگ مغرب کی نماز کے لئے مسجد میں جمع تھے ہم نے وہاں نماز پڑھی امام نے نماز میں رفع الیدین کی تو میں نے نماز دوبارہ پڑھی۔ میں نے اس امام سے کہا تم مالکی ہو یا شافعی؟ تو اس نے کہا میں شافعی ہوں۔ میں نے اسے کہا اگر تم نماز میں رفع الیدین نہ کرتے تو تمہارا کیا نقصان تھا؟ تمہاری رفع الیدین سے ہماری نماز فاسد ہوگئی جو لوگ ہمارے مذہب پر تھے ان میں سے بعض نے اس امام کو ملامت کی۔ اس نے کہا کہ رفع الیدین کرنے سے نماز فاسد ہوجانے کا قول امام ابو حنیفہ" کا تو نہیں۔ میں نے کہا کیوں نہیں، مکحول نسفی نے امام ابو حنیفہ" سے یہ قول نقل کیا ہے بس پھر جھگڑا چل نکلا اور اسی پس منظر میں میں نے یہ رسالہ لکھا۔ (حاشیہ الفوائد البہیہ ص ۵۰ ملخصاً، نیز کشف الظنون ص ۸۶۸)

مولانا لکھنوی" نے امیر اتقانی کے اس موقف کی بڑی سختی سے تردید کی، فرماتے ہیں:

" ما اقبح کلامہ و ما اضعفہ اتفسد

الصلاۃ بما تواتر فعلہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ و اما علم ان الصحابہ منھم من کان یرفع ومنھم من کان لا یرفع وکان یقتدی احدھما بالاخر ولم یرو عن احدما تفوہ۔" الخ (حاشیہ الفوائد ص ۵۰)۔

"اس کا کلام کس قدر قبیح اور ضعیف ہے کیا اس عمل سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ جس کا کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے تواتر سے منقول ہے کیا وہ یہ نہیں جانتا کہ بعض صحابہ رفع الیدین کرتے اور بعض نہیں کرتے تھے اور وہ ایک دوسرے کی اقتداء کرتے اور کسی سے بھی وہ بات مروی نہیں جو اس نے کہی ہے۔" یہ پوری بحث' گو اس کے بعض گوشوں پر بحث و کلام کی گنجائش ہے' قابل دید ہے۔ سخت حیرت کی بات ہے کہ مکحول نسفی" کی اس روایت کی بنا پر بعض حنفی اکابرین نے رفع الیدین کو محرمات نماز میں سے بعض نے مکروہ اور موجب فساد قرار دیا اور کہا گیا کہ حنفی کی نماز شافعی امام کے پیچھے نہیں ہوتی' مگر مولانا لکھنوی" نے اس فکر کی بڑی شدت سے تردید کی اور صاف صاف لکھ دیا کہ:

"القول بعدم جواز اقتداء الحنفی بالشافعی لیس مذھب ابی حنیفۃ وانما ھو قول شاذ" الخ (الفوائد ص ۲۱۲ ترجمہ میمون بن محمد)

کہ حنفی کا شافعی کی اقتداء نہ کرنے کا قول امام ابو حنیفہ" کا نہیں یہ قول شاذ ہے۔

کیا حضرت عیسیٰ علیہ السلام فقہ حنفی پر فتویٰ دیں گے؟

تقلید و جمود ہی کا نتیجہ تھا کہ یہ بھی کہا گیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام جب آخری دور میں آسمان سے نازل ہوں گے تو وہ امام ابو حنیفہ" کے قول پر فتویٰ دیں گے جیسا کہ علامہ علاء الدین الحصکفی المتوفی ۱۰۸۸ھ نے الدر المختار ص ۵۶' ۵۷ ج ۱ میں شیخ عبداللطیف ٹھٹوی نے ذب ذبابات الدراسات ج ۱ ص ۲۳۹' ۳۸۴' ۵۴' ۶۲' میں اس کا ذکر کیا۔ ان سے پہلے یہی بات

علامہ شمس الدین القہستانی المتوفی ۹۵۰ھ نے جامع الرموز میں اور خواجہ محمد بن محمد المعروف خواجہ پارسا المتوفی ۸۲۲ھ نے الفصول الستہ میں بیان کی۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے مکتوبات میں اور انہی کے حوالہ سے بعض متاخرین علمائے احناف نے اسے نقل کیا بلکہ انتہائی حیرت کی بات ہے کہ بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ امام صاحب کی بنی بنائی فقہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو دریائے جیحون سے ملے گی اور اس پر وہ عمل کریں گے۔ اس سلسلے میں جو کہانی بنائی گئی اسے نقل کرتے ہوئے قلم کو حیاء آتی ہے۔ شائقین اس کی تفصیل طحاوی ج ا ص ۴۰، ۴۱ میں ملاحظہ فرمائیں۔

یہی نہیں بلکہ اس کے مدمقابل اسی قسم کا دعویٰ بعض شافعیوں نے کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اجتہاد امام شافعیؒ کے موافق ہو گا۔ حالانکہ اس کی تردید علامہ علی قاریؒ، شیخ محمد البرزنجیؒ الشافعی، علامہ طحاویؒ، علامہ شامیؒ اور نواب صدیق حسن خانؒ بھوپالی وغیرہ نے کی۔ علامہ علی قاریؒ نے تو مستقل رسالہ "المشرب الوردی فی مذہب المہدی" گویا اس کی تردید میں لکھا۔ مولانا لکھنویؒ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور امام مہدی علیہ السلام کے مسلک و موقف کے بارے میں لکھتے ہیں:

" ولا یزال ھذا الانتظام الی ان یظھر المجتھد المطلق آخر ائمۃ الحق الامام المھتدی محمد بن عبداللہ المھدی و ینزل عیسی علی نبینا و علیہ الصلاۃ والسلام فیبطل فی زمنھا الاتباع والتقلید و یظھر حکمھما بطریق الاخذ من الکتاب و السنۃ و الاستنباط من مشکاۃ النبوۃ علی رای السدید۔" (الفوائد ص ۶)

"یہ نظام اسی طرح رہے گا تا آنکہ مجتہد مطلق آخری امام حق امام محمد بن عبداللہ مہدی علیہ السلام ظاہر ہوں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ وعلی نبینا الصلوۃ والسلام نازل ہوں گے ان کے زمانے میں تقلید باطل ہو جائے گی اور وہ اپنا فیصلہ کتاب و سنت سے اور سنت

نبوی کی روشنی میں استنباط سے کریں گے۔"

مولانا مزید فرماتے ہیں کہ یہی رائے محققین کی ایک جماعت کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ، علامہ سیوطیؒ، شیخ محمد البرزنجیؒ، علامہ علی قاریؒ، شیخ محی الدین ابن عربیؒ نے اپنی کتابوں میں اس کی وضاحت کی ہے، مگر اس کے برعکس جو کچھ کہا گیا اس کے متعلق فرماتے ہیں:

"اما قول بعض المجهولين و المتعصبين ان عيسى والمهدى يقلدان الامام ابا حنيفة ولا يخالفانه في شيء من طريقه فهو من الاقوال السخيفة نص عليه ارباب الشريعة والحقيقة بل هو رجم بالغيب بلاشك ولاريب۔ (الفوائد البھیہ ص ۴)

"اور بعض مجہول اور متعصب قسم کے لوگوں نے جو کہا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور مہدی علیہ السلام امام ابو حنیفہؒ کی تقلید کریں گے اور امام صاحبؒ کے کسی فیصلہ کی مخالفت نہیں کریں گے تو یہ کم عقلوں کی باتیں ہیں۔ ارباب شریعت اور حقیقت نے اس کی وضاحت کردی ہے، بلکہ یہ بلاشک و ریب اندھیرے میں تیر چلانے کے مترادف ہے۔"

ہماری تو یہ جرأت نہیں کہ علامہ الحصکفی، خواجہ پارسا، شیخ ٹھٹوی وغیرہ نے خوش عقیدگی میں جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو امام صاحب کا مقلد قرار دیا۔ اسے مجہولین، متعصبین، السخیف کی رائے قرار دیں۔ یہ بڑوں کا معاملہ ہے۔ مولانا لکھنویؒ اپنے علم و فضل کی بناء پر تو یہ کہہ سکتے ہیں مگر ہم کیا ہماری بساط کیا؟

خنزیر کے علاوہ باقی جانوروں کی ہڈیاں پاک ہیں یا نجس؟ فقہاء کرام کے مابین اس میں اختلاف ہے۔ احناف انہیں پاک مگر شوافع نجس کہتے ہیں۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی موقف ہے یہ اختلاف دراصل اس بنا پر ہے کہ ہڈی میں حیات پائی جاتی ہے یا نہیں۔ احناف کے نزدیک اس میں زندگی کے آثار نہیں، جبکہ شوافع ان میں حیات کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال " قال من يحي العظام وهي رميم قل

یحییھا الذی انشأھا اول مرة الایة سے ہے جیسا کہ امام بیضاوی وغیرہ نے کہا ہے علمائے احناف نے اس کی متعدد تاویلیں کی ہیں جن کے بارے میں مولانا لکھنوی لکھتے ہیں:

"ھذا کلہ لا یعجبنی فان ظاھر الآیۃ نص فی حیاۃ العظام وتاویلھا صرف عن الظاھر من غیر ضرورۃ ولا یجوز مثل ذلک لتصحیح المذھب فان المذھب انما یستنبط من الآیات والاحادیث لا ان یصرف الآیات والاحادیث الی المذھب" (السعایہ ج ۱ ص ۴۱۹)

"یہ سب تاویلیں مجھے پسند نہیں' کیونکہ آیات کا ظاہری تقاضا ہڈیوں کی زندگی پر نص ہے اور بلا ضرورت اس کی تاویل آیت کے ظاہر کو بدلنا ہے اور اس قسم کی تاویل مذہب کو صحیح ثابت کرنے کے لئے جائز نہیں کیونکہ مذہب تو آیات و احادیث سے مستنبط کیا جاتا ہے یوں نہیں کہ آیات و احادیث کو مذہب کی طرف پھیرا جائے۔"

ہڈی پاک ہے یا نجس یہاں اس بحث کی گنجائش نہیں۔ مولانا لکھنوی" بلاشبہ حنفی مسلک کے مطابق ہڈی کو پاک سمجھتے ہیں مگر ہمیں صرف اس قدر عرض کرنا ہے کہ مسلک کی تائید میں جو استدلال شوافع نے کیا ہے اور اس کی جو تاویلات احناف نے مسلک کے دفاع میں کی ہیں۔ مولانا لکھنوی ان سے متفق نہیں۔ فرماتے ہیں قرآن و احادیث پر مسلک کی بنیاد ہونی چاہئے مسلک کی تائید میں قرآن و احادیث کی تاویلات کا دروازہ کھول دینا جائز نہیں۔ مولانا لکھنوی" کا تقلیدی انداز فکر پر یہ تبصرہ ہی تو بعض جامد مقلدین کی آنکھ کا شہتیر ہے۔ جس کی بنا پر وہ انہیں پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے۔

اجتہاد کا دروازہ بند نہیں: عموماً مقلدین حضرات کا خیال ہے کہ ائمہ اربعہ کے بعد کوئی مجتہد مطلق نہیں۔ بعد کے اہل علم انہی حضرات میں سے کسی ایک کے مقلد ہیں۔ البتہ علی حسب المراتب بعض مجتہد منتسب ہیں اور بعض مجتہد فی المذہب۔ کوئی مجتہد مطلق

مستقل نہیں، لیکن یہ محض دعویٰ ہے۔ محققین حضرات نے اس کی تردید کی ہے۔ مولانا لکھنوی اسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"والحاصل ان من ادعی بانہ قد انقطع مرتبۃ الاجتہاد المطلق المستقل بالائمۃ الاربعۃ انقطاعا لا یمکن عودہ فقد غلط و خبط فان الاجتہاد رحمۃ من اللہ سبحانہ و رحمۃ اللہ لا تقصر علی زمان دون زمان ولا علی بشر دون بشر ومن ادعی انقطاعہا فی نفس الامر مع امکان وجود فی کل زمان فان اراد انہ لم یوجد بعد الاربعۃ مجتہد اتفق الجمہور علی اجتہاد وسلموا استقلالہ کاتفاقہم علی اجتہادہم فہو مسلم والافقد وجد بعدہم ایضا ارباب الاجتہاد المستقل کابی ثور البغدادی و داود الظاہری و محمد بن اسماعیل البخاری و غیرہم علی مالا یخفی علی من طالع کتب الطبقات" (النافع الکبیر ص ۹ و در مجموعہ رسائل ص ۱۰۷)

"حاصل کلام یہ ہے کہ جو اس بات کا مدعی ہے کہ اجتہاد مطلق و مستقل کا مرتبہ ائمہ اربعہ کے بعد ختم ہو چکا ہے یہ مرتبہ کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا تو وہ غلطی اور خبط میں مبتلا ہے کیونکہ ملکہ اجتہاد اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت ہے اور اللہ تعالیٰ کی رحمت نہ کسی زمانہ پر منحصر ہے اور نہ ہی کسی انسان پر رک سکتی ہے اور جو امکان کے باوجود اس کے انقطاع کا نفس الامر میں مدعی ہے تو اس کا منشاء اگر یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے بعد کوئی ایسا مجتہد نہیں جس کے اجتہاد پر جمہور کا اتفاق ہو اور انہوں نے اسے اسی طرح مستقل مجتہد تسلیم کیا ہو

جیسے ائمہ اربعہ ہیں تو یہ بات قابل تسلیم ہے' ورنہ ائمہ اربعہ کے بعد بھی مجتہد مستقل ہوئے ہیں جیسے امام ابو ثور بغدادی' امام داود ظاہری' امام محمد بن اسماعیل بخاری وغیرہ ہیں جیساکہ اس شخص پر مخفی نہیں جس نے کتب طبقات کا مطالعہ کیا ہے۔"

ثقہ عالم کی ذمہ داری: مولانا لکھنوی" سے پوچھا گیا کہ اگر کسی عالم غیر مجتہد کا یہ خیال ہو کہ جو حکم کتاب اللہ میں ہو گا اس پر عمل کروں گا وہاں سے محرومی کی صورت میں احادیث پر' اگر وہاں بھی کامیابی نہ ہو تو مجتہدین کے عمل کے مطابق عمل کروں گا۔ اگر وہاں سے بھی ناامیدی ہو تو پھر فقہ حنفی یا فقہ شافعی پر عمل کروں گا۔ اور وہ قرآن و حدیث کے مفہوم میں اپنی رائے پر اعتماد نہیں کرتا تو کیا ایسا شخص حق پر ہے یا نہیں جس کے جواب میں انہوں نے فرمایا:

ایسا عالم مسلک حق پر ہے بشرطیکہ ماہر کامل ہو اور ناسخ و منسوخ صحیح اور موضوع اور ان کے متعلقات سے پوری طرح واقف ہو۔ یہی مسلک علماء سابقین اور فضلاء ماہرین کا تھا۔ اس کے بعد علامہ شعرانی کی عبارت نقل کر کے لکھتے ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ شریعت کے اصول مثل چشمہ جاریہ کے اور مذاہب متفرقہ اس چشمہ سے نکلنے والی نہروں کی مانند ہیں پس جس عالم کو مرتبہ اعلیٰ نصیب ہو اور ائمہ اربعہ کے اصول سے پوری طرح واقف ہو تو اس کو کسی ایک امام کے اتباع کی حاجت نہیں اور نہ کتب فقہ کے مطالعہ کی' لیکن جس عالم کو یہ مرتبہ حاصل نہیں تو ایسے شخص کے لئے ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کے اتباع کے بغیر چارہ کار نہیں۔ عناد و فساد کا دفعیہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے اہل حدیث پر نظر کرو۔ چونکہ یہ حضرات ائمہ اربعہ کے اصول سے پوری طرح واقف تھے۔ صحیح اور غیر صحیح کو اچھی طرح جاننے والے تھے۔ اس لئے اس کی ضرورت ہی نہ سمجھتے تھے کہ کتب فقہ کا مطالعہ کریں بلکہ ان کی یہ حالت تھی کہ اگر فقہ حنفی یا شافعی کا کوئی مسئلہ حدیث کے خلاف پاتے تو اس پر عمل ہی نہ کرتے۔ فتاویٰ مبوب ص ۱۵۸)

یہ فتویٰ دراصل فارسی میں ہے جو ان کے مجموعہ فتاویٰ ص ۲۵' ۲۶ ج ۱ میں دیکھا جاسکتا ہے۔ غور فرمایئے تقلید و جمود کی فضاء کے اس دور میں بھی ایک تبحر عالم کے لئے کتب فقہ کے مطالعہ سے بے نیازی اور امام متعین کی تقلید سے آزادی کا فتویٰ کس بات کا

غماز ہے اور کیا کوئی مقلد اپنے فقہی مسئلہ کو حدیث کے خلاف قرار دینے کی جرأت کر سکتا ہے۔ مولانا لکھنوی" کی اسی فکر کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے دلائل کی بناء پر بہت سے مسائل میں فقہ حنفی سے اختلاف کیا جس کی تفصیل آئندہ آرہی ہے۔ مولانا سید عبدالحی" الحسنی الندوی رحمہ اللہ کو بھی اس حقیقت کا اظہار کرنا پڑا کہ

"كان على مذهب ابي حنفية في الفروع والاصول و لكنه كان غير متعصب في المذهب ويتبع الدليل ويترك التقليد اذا وجد في مسالة نصاً صريحاً مخالفاً للمذهب" (نزہۃ الخواطر ص ۲۵۲ ج ۸)

"وہ اصول و فروع میں امام ابو حنیفہ" کے مذہب پر تھے لیکن مذہب میں متعصب نہ تھے' بلکہ دلیل کی تابعداری کرتے تھے اور جب کسی مسئلہ میں مذہب کے خلاف نص صریح پالیتے تو تقلید چھوڑ دیتے۔" مولانا لکھنوی" کی وسعت نظر اور تبحر علمی کی بنا پر عوام ہی نہیں خواص بھی ان کی طرف رجوع کرتے۔ "الاجوبۃ الفاضلۃ" میں جن دس سوالات کا انہوں نے جواب دیا وہ ان سے مولانا محمد حسین بٹالوی مرحوم نے کئے تھے۔ مولانا بٹالوی اور مولانا عبدالعزیز لدھیانوی کے مابین ساکنین حرمین کی فضیلت پر مباحثہ ہوا تو فریقین نے حکم مولانا لکھنوی" کو تسلیم کیا جس کی تفصیل مجموعہ فتاویٰ ص ۵۸' ۸۷ ج ۲ و فتاویٰ مبوب ص ۸۷' ۴' ۴۹۴ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

حضرت مولانا نواب صدیق حسن خان مرحوم کے بارے میں مولانا لکھنوی" کا جو رویہ رہا اور انہیں جن جن القاب سے نوازا گیا ہم اس قصہ پارینہ کو یہاں چھیڑنا مناسب نہیں سمجھتے۔ صرف اتنا ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ اس معاصرانہ چشمک کے باوصف جب مولانا لکھنوی اس دنیا سے رخصت ہوئے تو حضرت نواب صاحب مرحوم پہ کیا گزری؟ اس کا اندازہ آپ مولانا سید عبدالحی الحسنی لکھنوی" کے بیان سے کر سکتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"لما توفي الشيخ عبدالحي المترجم له تاسف بموته تاسفاً شديداً وما اكل

الطعام فی تلک اللیلۃ وصلی علیہ صلاۃ الغیبۃ نظراً الی سعۃ اطلاعہ فی العلوم والمسائل۔" (نزہۃ الخواطر ص ۲۵۳ ج ۸)

"جب مترجم شیخ عبدالحیؒ فوت ہوئے تو نواب صاحبؒ نے ان کی علوم و مسائل میں وسعت معلومات کی بنا پر انتہائی افسوس کا اظہار فرمایا۔ اس رات شدت الم کی بنا پر کھانا نہیں کھایا اور انکی نماز جنازہ غائبانہ طور پر ادا کی۔" بلکہ شیخ ابو غدہؒ نے حضرت نواب صاحب مرحوم کے پوتے کے حوالہ سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ "حضرت نواب صاحب نے اسی صدمہ میں تین دن تک بھوپال کو بند کرنے کا حکم دیا اور فرمایا آج ذوق علم اٹھ گیا ہمارے اور ان کے مابین جو مناقشات تھے وہ مزید علم و تحقیق میں اضافے کیلئے تھے۔"
(حاشیہ مقدمۃ الرفع والتکمیل ص ۳۸)

کسی کے انتقال پر یوں بازاروں کا بند کردینا کوئی شرعی مسئلہ نہیں۔ تاہم اس سے ان حضرات کے مابین قلبی تعلق اور علم کی قدر دانی کا پتہ چلتا ہے۔ مولانا محمد بشیر سہسوانی المتوفی ۱۹۰۸ء اور مولانا لکھنویؒ کے مابین شدر حال برائے زیارت قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے موضوع پر جب بحث چل نکلی تو "القول المحقق المحکم فی زیارۃ قبر الحبیب الاکرم" کے جواب میں مولانا لکھنویؒ نے "الکلام المبرم فی نقض القول المحقق المحکم" لکھی جس کا جواب مولانا سہسوانیؒ نے القول المنصور فی زیارۃ سید القبور" کے نام سے دیا جس کا پھر جواب مولانا لکھنویؒ نے الکلام المبرور فی رد القول المنصور" کے نام سے لکھا جس کا پھر جواب اتمام الحجۃ علی من اوجب الزیارۃ مثل الحجۃ' الملقب المذھب الماثور فی زیارۃ سید القبور کے نام سے دیا تو اس کا جواب الجواب پھر مولانا لکھنویؒ نے السعی المشکور فی رد المذھب الماثور کے نام سے دیا۔ اس رد و قدح کے باوجود آپ حیران ہوں گے کہ اس کے بعد جب کبھی مولانا سہسوانی لکھنؤ تشریف لے جاتے علمائے فرنگی محل ہی کے ہاں مہمان ہوتے۔ مولانا

لکھنوی" باصرار کئی کئی روز تک روکے رکھتے۔ نہایت عزت و احترام کرتے آپ کا وعظ سنتے اور اس تمام اہتمام کو اپنے لئے سعادت سمجھتے" (تراجم علماء حدیث ہند ص ۲۲۲)

جس سے ان حضرات کے درمیان علمی مناقشات کے باوجود باہم عزت و احترام اور رواداری اور وسعت ظرفی کا پتہ چلتا ہے۔ مگر افسوس آج کی تنگ نظری پر جس نے جنگ و جدال کی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ اعاذنا اللہ منہ اللھم الف بیننا ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین امنوا ربنا انک رؤف رحیم۔

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ، مولانا کے تبحر علمی کی بناء پر انہیں "الامام" کے بلند ترین لقب سے یاد کرتے ہیں بلکہ لکھتے ہیں کہ علامہ کوثری" علامہ لکھنوی" کی کتابوں کے مطالعہ کی وصیت فرمایا کرتے اور ان کی طرف مراجعت کی بڑی ترغیب دیتے ان کے الفاظ ہیں۔

"کان یوصی بکتب الامام الکھنوی و یحض علیھا" (مقدمۃ الرفع والتکمیل ص ۱۵)

بلکہ اسی بنا پر شیخ ابو غدہ" نے علامہ لکھنوی" کی بعض کتابوں کی تحقیق و تعلیق کے ساتھ جب طباعت کا اہتمام کیا تو ان کا "اهداء" بھی علامہ کوثری" کے نام کیا۔

مگر نہایت افسوس کا مقام ہے کہ مولانا لکھنوی" کی ان اختلافی آراء کو جو ان کی حدیث و فقہ میں اجتہاد و بصیرت کی آئینہ دار ہیں یہ کہہ کر رد کر دیا گیا کہ

"آپ یعنی مولانا فرنگی محلی کی کچھ آراء شاذہ بھی ہیں جو مذہب میں درجہ قبول سے نازل ہیں۔" الخ (مقدمہ انوار الباری ص ۲۳۳ ج ۲) یہی نہیں بلکہ مولانا لکھنوی" کے تلمیذ علامہ ظہیر احسن نیموی" کی حنفیت کے دفاع میں مساعی ڈھکی چھپی نہیں اس بنا پر ان کے بارے میں علمائے احناف کا خیال ہے کہ "وہ مولانا عبدالحی" کا کفارہ ہیں۔"

(برھان دہلی جولائی ۱۵ ص ۵۵)

مگر یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں۔ علامہ ابن ھمام" نے کئی مسائل میں احناف سے اختلاف کیا تو کہہ دیا گیا:

"لا یعمل بابحاث شیخنا التی تخالف المذھب" (البحر الرائق ص ۱۲۵ ج ۵، رسائل ابن عابدین

ص ۲۴ ج ۱' العرف الشذی ص ۵۰)

"کہ ہمارے شیخ ابن ہمام" کی مذھب کے خلاف مباحث پر عمل نہ کیا جائے۔"

حضرت شاہ ولی اللہ" محدث دہلوی کی فقہ و اجتہاد کے بارے میں آراء سے بھی تقلید و جمود کے داعیوں کو سخت اختلاف ہے۔ حضرت شاہ عبدالعزیز" کو ان کی انہی آراء کی بناء پر خبردار کیا گیا تو وہ خاموش ہو گئے۔ جس کی تفصیل امام الھند مولانا ابوالکلام آزاد کی نقش آزاد میں دیکھی جا سکتی ہے۔ حضرت شاہ محمد اسماعیل شہید" کو اسی "جرم" کی جو سزا دی گئی تاریخ کے اوراق میں یہ داستان بھی محفوظ ہے۔ اس لئے مولانا لکھنوی" کی ان آراء کو اگر "شاذ" قرار دیا گیا ہے تو اس سے حقیقت نہیں بدل جاتی۔ البتہ ضمیر کا بوجھ ضرور کم ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امر واقعہ یہ ہے ان آراء میں مولانا لکھنوی" تنہا نہیں اکثر مسائل میں دوسرے اکابر علمائے احناف بھی ان کے ہمنوا ہیں۔ جس کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں اور نہ ہی یہ اس کا موقع و محل ہے۔ نیز اختصار کے پیش نظر ہم نے متعلقہ مباحث میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف کو ذکر کرنے پر اکتفاء کی ہے ان کے دلائل سے تعرض نہیں کیا اور نہ ہی عموماً" ان پر مولانا مرحوم کا تبصرہ نقل کیا ہے ورنہ اس رسالہ کا حجم سہ چند ہو جاتا۔

ان ضروری گزارشات کے بعد اب آیئے مولانا لکھنوی کے افکار و آراء کو پڑھئے یقیناً آپ اس میں ان کی وسعت نظر و ظرف کا اعتراف کریں گے۔

پانی کی طہارت

امام شافعیؒ ' امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا موقف یہ ہے کہ جب پانی قلتین کے برابر ہو تو وہ پلید نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ اس کا ذائقہ بدل جائے یا اس سے بو آنے لگے۔ اس بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت جامع ترمذی وغیرہ میں ہے جسے امام شافعی' امام احمد' امام اسحاق' امام یحیی بن معین' ابن خزیمہ' ابن حبان' ابو عبید' دار قطنی' حاکم' بیہقی' ابن مندہ' خطابی' ابن حزم رحمہم اللہ وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔ بعض حضرات نے اسے ضعیف بھی قرار دیا ہے علمائے احناف اس مسئلہ میں امام شافعی وغیرہ سے متفق نہیں ان کا موقف یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف و مضطرب ہے۔ مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے السعایہ میں سند کے اعتبار سے اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے جو چار صفحات پر مشتمل ہے بالآخر واشگاف الفاظ میں کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے ان کے الفاظ ہیں۔

" والذی یظھر بعد ادارة النظر من الجوانب ھو ان نفس الحدیث صحیح سالم عن المعارضة و مخالفة الاجماع و عن النسخ والتاویل وغیر ذلک" الخ (السعایہ ص ۳۷۷ ج۱)

کہ تمام جوانب پر نظر کرنے کے بعد یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور یہ کسی معارض' اور اجماع کی مخالفت اور نسخ و تاویل وغیرہ سے سالم و مبرا ہے۔ بلکہ علامہ لکھنوی نے متاخرین علمائے احناف کے اس موقف پر بھی شدید نکیر کی ہے جنہوں نے ماء کثیر کی مقدار میں دہ در دہ پانی کی تعیین کی ہے چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

"لو سلمنا جمیع ما ذکرتم فنقول ھذا الاصل للتحدید انما ھو استنباطی وقیاسی والتحدید بالقلتین او بالتغیر صریحی و

من المعلوم ان الصريح مقدم علی ما ليس بصريح فافهمه فانه من سوانح الوقت"

(السعایہ ص۳۹۱ ج۱)

"جو تم کہتے ہو اگر ہم اسے تسلیم کرلیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تحدید و تقدیم استبطاطی وقیاسی ہے جبکہ قلتین اور پانی کے متغیر ہونے کی تحدید صریح (روایت سے) ہے اور یہ بات تو معلوم و معروف ہے کہ صریح غیر صریح پر مقدم ہوگی اسے خوب سمجھ لو یہ مبارک وقت کی بات ہے۔"

اسی طرح علمائے احناف نے چند آثار کی بنا پر کہا ہے کہ کنویں میں فلاں چیز گر کر مر جائے تو اس سے اتنے ڈول پانی کے نکالے جائیں' فلاں مرجائے تو اتنے ڈول پانی نکالہ جائے' مگر علامہ لکھنوی ؒ ان آثار پر بحث کے آخر میں لکھتے ہیں:

" فظهر من هذا البيان الواسع ان نزح ماء البئر بوقوع النجاسة كلا او بعضا لم يثبت فيه عن النبی صلی الله عليه وسلم بسند صحيح شی ء و ثبت فيه آثار من الصحابة والتابعين فمن بعد هم و عليه اعتمد اصحابنا لكن الاثار المذكورة لا تدل حتما علی ان ذلك لنجاسة ماء البئروان كان ظاهر بعضهم انه لذلك بل يحتمل ان يكون ذلك لدفع كراهة الطبع واختيار الاحوط فلا يستقيم احتجاج من احتج بهذه الآثار علی تنجيس مياه الابار بوقوع النجاسة وردبها حديث القلتين وغيره مماثبت مرفوعا و هذا ماوعدنا سابقا ذكره۔

(السعایہ ص ۴۲۵ ج ۱)

"اس تفصیلی بیان سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ کنویں میں نجاست کے گرنے سے تمام پانی یا کچھ پانی نکالنے کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی سند صحیح سے کچھ ثابت نہیں۔ البتہ اس سلسلے میں صحابہ کرام ؓ، تابعین اور ان کے بعد کے حضرات کے آثار ثابت ہیں۔ لیکن یہ آثار حتمی طور پر دلالت نہیں کرتے کہ پانی نکالنے کا یہ حکم کنویں کا پانی پلید ہو جانے کی بنا پر ہے۔ اگرچہ بعض کے ظاہر الفاظ کا تقاضا یہی ہے بلکہ احتمال ہے کہ یہ حکم طبعی کراہت دور کرنے اور محتاط طریقہ اختیار کرنے کی بناء پر ہو۔ لہٰذا جس نے ان آثار سے کنویں کے پانی کے پلید ہونے پر استدلال کیا ہے وہ درست نہیں اور نہ ہی ان سے حدیث قلتین وغیرہ جو مرفوعاً ثابت ہے کو رد کرنا صحیح ہے۔ یہی وہ بات تھی جس کے اظہار کا ہم نے پہلے وعدہ کیا تھا۔" ان آثار کے بارے میں علامہ لکھنوی ؒ نے یہی موقف (ص ۴۳۴ ج ۱) میں بھی دوہرایا ہے اور اس کی ساتھ ساتھ یہ بات کہنے میں بھی انہوں نے کوئی باک محسوس نہیں کیا کہ:

" لم يتضح لي سر اكثر المسائل المنقولة عن اصحابنا ولا ظهر مستند اكثرها"

"ہمارے اصحاب احناف سے اکثر منقولہ مسائل کا بھید مجھ پر واضح نہیں ہوا اور نہ ہی ان کی کوئی دلیل ظاہر ہوئی" البتہ اس کے بعد وہ معذرت خواہانہ انداز میں لکھتے ہیں:

" لكنا نحسن الظن بهم و نسير بهم حيث ساروا و نذكر بعض ما ذكروا" (السعايه ص ۴۳۴ ج ۱)

"لیکن ہم ان سے حسن ظن رکھتے ہیں جہاں وہ جائیں انہی کے ساتھ ہم چلتے ہیں اور جو کچھ انہوں نے ذکر کیا اس میں بعض کو ہم ذکر کرتے ہیں۔"

سلف کا احترام اور ان سے حسن ظن بجا مگر دلیل و برھان کے اعتبار سے علامہ لکھنوی ؒ نے واضح کیا ہے کہ اس سلسلے میں علمائے احناف کا قول کسی صحیح دلیل پر مبنی نہیں۔

السعایہ کے علاوہ التعلیق المجد میں بھی انہوں نے مختصراً اس مسئلہ کی وضاحت کی ہے اور اس سلسلے میں سب سے صحیح تر قول امام مالک" اور پھر امام شافعی" کا قرار دیا ہے چنانچہ مذاہب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

(۱) ظاہریہ کے نزدیک پانی مطلقاً پلید نہیں ہوتا۔

(۲) مالکیہ کے نزدیک تب پلید ہوتا ہے جب اس کا رنگ یا ذائقہ یا بو بدل جائے۔

(۳) شافعیہ کے نزدیک جب دو قلوں کے برابر ہو تو پانی پلید نہیں ہوتا اور پھر احناف کے مسالک اور اس میں اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ"، امام محمد" اور قدماء کے نزدیک بڑا حوض جسے ایک طرف سے ہلایا جائے تو دوسری جانب پانی حرکت نہ کرے تو اس کا پانی پلید نہیں ہوتا پھر حوض کی تحدید میں علمائے احناف کے مختلف اقوال نقل کرکے لکھتے ہیں:

"ولقد خضت فی بحار هذه المباحث و طالعت لتحقیقها کتب اصحابنا المبسوطة وکتب غیرهم المعتمدة فوضح لنا ماهو الارجح منها وهو الثانی ثم الثالث ثم الرابع وهو مذهب قدماء اصحابنا وائمتنا والباقیة مذاهب ضعیفة وقد اشبعنا الکلام فیها فی السعایة۔"

(التعلیق المجد ص ۶۵)

ان مباحث کے دریا میں میں نے غوطہ زنی کی اور ان کی تحقیق کے لئے میں نے اپنے اصحاب (احناف) کی مبسوط کتابوں کا اور دوسروں کی معتبر کتب کا مطالعہ کیا جس سے مجھ پر یہ بات واضح ہوگئی کہ ان مباحث میں سب سے راجح دوسرا قول ہے پھر تیسرا پھر چوتھا اور وہی ہمارے قدماء اصحاب اور ائمہ کا قول ہے اور باقی مذاہب ضعیف ہیں ہم نے اس مسئلہ پر السعایہ میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

التعلیق المجد سے بھی واضح ہوجاتا ہے کہ علامہ لکھنوی" اس مسئلہ میں علمائے احناف سے متفق نہیں اور متأخرین میں ان کے ہاں جو اقوال حوض کی تفصیل میں منقول

ہیں انہیں بھی ضعیف قرار دیتے ہیں بلکہ انہوں نے صاف طور پر یہ بھی لکھا ہے کہ حوض میں دہ دردہ کی تعیین محض متاخرین کی تخریجات میں سے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کا بھی یہ قول قطعاً نہیں ان کے الفاظ ہیں۔

"الاترى فى مسألة العشر فى العشر فى بحث الحياض فان الفتاوى مملوة من اعتبار والفتوى عليه مع انه ليس مذهب صاحب المذهب وانما المذهب كما صرح به محمد فى موطأ وقدماء اصحابنا هوانه لو كان الحوض بحيث لا يتحرك احد جوانبه بتحريك الجانب الاخر لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه والا يتنجس" الخ

(النافع الکبیر: ص ۱۱۱)

"کیا تم نہیں دیکھتے کہ تالاب کے دہ دردہ کے مسئلہ میں کہ فتاویٰ کی کتابیں اس سے بھری پڑی ہیں اور فتویٰ بھی اسی پر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب نہیں ان کا مذہب وہ ہے جس کی صراحت امام محمدؒ نے موطا میں اور ہمارے قدیم اصحاب نے کی ہے کہ اگر تالاب اس قدر ہو کہ اس کے پانی کو کسی ایک جانب سے حرکت دینے سے دوسری جانب حرکت نہ ہو تو اس میں نجاست گرنے سے وہ ناپاک نہیں ہوتا ورنہ وہ نجس ہو جائے گا نیز ملاحظہ ہو عمدہ الرعایہ ص ۸۶، ۸۷، ۸۸، ج ۱)

اس سے حنفی مذھب کے اس مفتی بہ قول کی حقیقت بھی ظاہر ہو جاتی ہے اور اسی سے حضرت شاہ ولی اللہؒ کے اس قول کی بھی تائید ہوتی ہے کہ کتب فقہ میں بہت سے ایسے مسائل ہیں جو محض متاخرین کی تخریجات ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

(حجۃ اللہ ص ۱۶۰، ج ۱۔ عقد الجید)

اسی طرح امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور امام لیثؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ پانی اس وقت پلید ہو گا جب اس میں پلید چیز گرنے سے ذائقہ یا رنگ بدل جائے یا اس میں سے بو

آنے لگے۔ امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ ان کا استدلال حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث بئر بضاعہ سے ہے۔ علمائے احناف اس کو جاری پانی پر محمول کرتے ہیں جس کی تفصیل شروح احادیث میں دیکھی جا سکتی ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے اس مسئلہ میں بھی ان سے اختلاف کیا ہے اور ان کی تاویلات باردہ کا جواب دیتے ہوئے صاف طور پر لکھا ہے:۔

"اقول اذا نظر الی الادلة التی اوردها الامام الغزالی مال القلب الی قوة هذا المذهب کیف لا وهو ثابت بالاثر الصحیح و ذهب الیه اکثر الصحابة والتابعین کما صرح به الامام الرازی فی تفسیره" الخ

(السعایہ ص ۳۷۰ ج ۱)

"میں کہتا ہوں کہ جب ان دلائل کو دیکھا جائے جنہیں امام غزالیؒ نے ذکر کیا ہے تو دل اسی مذہب کی قوت کی طرف مائل ہوتا ہے۔ کیوں نہ ہو جبکہ وہ صحیح حدیث سے ثابت ہے اور یہی اکثر صحابہ و تابعین کا مذہب ہے۔ جیسا کہ امام رازیؒ نے اپنی تفسیر میں صراحت کی ہے۔"

اس کے چند سطور بعد انہوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ یہی مذہب علامہ بحر العلوم کا ہے جیسا کہ انہوں نے رسائل الارکان میں ذکر کیا ہے۔ اور کوئی دلیل ایسی نہیں جو قطعی طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ یہ حدیث (بئر بضاعہ) جاری پانی پر محمول ہے۔

کتے کا جھوٹا برتن: کتا اگر برتن میں منہ ڈال دے تو اس کے بارے میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ رحمھم اللہ اور جمہور کا قول ہے کہ اسے سات بار دھویا جائے اور ایک بار مٹی سے بھی صاف کیا جائے۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، موطا اور مسند امام احمد وغیرہ میں صحیح سند سے مروی ہے مگر امام ابو حنیفہؒ کے قول کی بنیاد پر علمائے احناف برتن کو صرف تین بار

دھونے کے قائل ہیں۔ علامہ لکھنوی" نے اس مسئلہ پر بڑے شرح و بسط سے بحث کی ہے جو بارہ صفحات پر مشتمل ہے اور علامہ طحاوی" اور علامہ ابن ہمام" نے جو اس سلسلے میں اپنے مسلک کا تحفظ کیا ہے اس کا بڑی سنجیدگی سے جواب دیا ہے بلکہ علامہ ابن ہمام" کے اعتراضات کے بارے میں تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ یہ محض "عصبیت مذہبیة"(۱) پر مبنی ہیں اور ان کا قدم اس بحث میں پھسل گیا ہے۔ (السعایہ ص ۴۵۲، ۴۵۳ ج ۱) اور بحث کے اختتام پر واشگاف الفاظ میں کہا ہے کہ:

" ولعل المنصف الغير المتعسف يعلم بعد ملاحظة هذا البحث ضعف كلام ارباب التثليث وقوة كلام اصحاب التسبيع او التثمين و اقواهما آخرهما الا ان يحمل الامر فى حديث التثمين للاستحباب وفى حديث التسبيع للايجاب و الله اعلم بالصواب" (السعایہ ص ۴۵۴ ج ۱)

"حد اعتدال سے تجاوز نہ کرنے والا منصف مزاج اس بحث کو دیکھنے کے بعد تین بار دھونے والوں کے کلام کی کمزوری اور سات یا آٹھ بار دھونے والوں کے قول کی قوت

(۱) یہاں یہ بات بھی تعجب سے خالی نہیں کہ النافع الکبیر ص ۱۰۴ کے حاشیہ میں مولانا لکھنوی" نے حضرت نواب صدیق حسن خاں مرحوم کی کتاب اتحاف النبلاء سے نقل کیا کہ علامہ ابن ہمام" اپنے مذہب میں متعصب ہیں اور پھر اس کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے "وهو كذب وزور" کہ یہ جھوٹ ہے وہ تو محققین میں سے ہیں، مگر غور فرمایا آپ نے کہ زیر بحث مسئلہ میں خود لکھنوی مرحوم ہی علامہ ابن ہمام" کے بارے میں فرما رہے ہیں "ان تقريره كله مزخرفة ناشى عن عصبية مذهبية" (السعایہ ص ۴۵۲ ج ۱) کہ ان کی یہ ساری بحث کھوٹی اور عصبیت مذھبی کی آئینہ دار ہے۔ بلاشبہ علامہ ابن ہمام" کا شمار محققین میں کیا گیا ہے اور تحقیق کی بنا پر کئی مسائل میں انہوں نے حنفی مسلک سے اختلاف کیا۔ تاہم بعض مسائل میں ان کی عصبیت کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ جس کا اعتراف مولانا لکھنوی" نے (الفوائد البہیہ ص ۱۸۱) اور علامہ انور شاہ صاحب کاشمیری" نے بھی کیا ہے۔ (حاشیہ فیض الباری ص ۱۰۷ ج ۱)، اس لئے نواب صاحب پر علامہ لکھنوی" کی برہمی محض معاصرت کا نتیجہ ہے۔

معلوم کرے گا۔ سات یا آٹھ بار دھونے کے بارے میں دوسرا قول (یعنی آٹھ بار دھونے کا جس میں ایک بار مٹی سے صاف کرنا ہے) زیادہ قوی ہے الا یہ کہ آٹھویں بار دھونے کو استحباب پر محمول کیا جائے اور سات بار دھونے کی حدیث کو وجوب پر (واللہ اعلم)"

داڑھی کا خلال: وضوء میں داڑھی کے خلال کا کیا حکم ہے۔ اس کے متعلق تین قول ہیں۔ واجب سنت اور مستحب۔ امام شافعیؒ قاضی ابو یوسفؒ وغیرہ سنت کہتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ مستحب فرماتے ہیں۔ مگر مولانا لکھنویؒ کا میلان سنت کی طرف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

" الحق ان قول الجوازان وقع عن الامام الاعظم وقع بسبب عدم وصوله اخبار تخليل اللحيه الكثيرة بل وصل عنده حديث اوحديثان فحكم بالاستحباب فهو معذور بل ماجور و ماوجه به الموجهون توجيه في مقابلة النص فلا يسمع ثم ان ماقرره اهل الاصول من ان المواظبة النبوية من غير ترك يدل على الوجوب يقتضى الحكم بوجوب تخليل اللحية لثبوت المواظبة به وعدم نقل تركه"

(السعایہ۔ ص:۱۲۶ ج:۱)

"حق بات یہ ہے کہ جواز کا قول جو امام اعظم ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اس کا سبب یہ ہے کہ داڑھی کے خلال کے بارے میں جو اکثر روایات مروی ہیں وہ انہیں نہیں پہنچیں۔ بلکہ ایک یا دو احادیث انہیں پہنچیں جن کی بناء پر انہوں نے اسے مستحب کہا اس لئے وہ معذور ہیں بلکہ اجر و ثواب کے مستحق ہیں اور نص کے مقابلہ میں جن حضرات نے اس کی توجیہ کی ہے وہ قابل سماعت نہیں۔ پھر اصولیین کے ہاں یہ طے شدہ بات ہے کہ نبی

کریم ﷺ کا کوئی عمل ہمیشہ کرنا اور اسے کبھی بھی نظرانداز نہ کرنا اس کے واجب ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یہ اصول اس بات کا متقاضی ہے کہ داڑھی کا خلال واجب ہے کیونکہ خلال آپ ؐ نے ہمیشہ کیا اور اس کو چھوڑنا منقول نہیں۔"

اس کے بعد انہوں نے اس پر جو مختلف اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کا جواب بھی دیا ہے اور بالآخر لکھا ہے کہ:

"والحق ان یقال الوجوب منوط بورود الانکار علی الترک واذلیس فلیس۔"

(السعایہ۔ ص:۱۲۷ ج:۱)

"حق یہ ہے کہ کہا جائے اس کا وجوب خلال نہ کرنے پر انکار سے معلق ہے۔ جب انکار نہیں تو واجب نہیں۔" گویا داڑھی کا خلال واجب نہیں۔ امام ابو حنیفہ ؒ اور امام محمد ؒ سے بھی وہ متفق نہیں کہ یہ مستحب ہے بلکہ وہ اسے سنت قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ اکثر متأخرین فقہائے احناف نے کہا ہے۔

گردن کا مسح الٹے ہاتھ سے: گردن کے مسح کے بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔ بعض نے بدعت، بعض نے سنت اور بعض نے مستحب قرار دیا ہے۔ مولانا عبدالحی مرحوم نے فرمایا ہے کہ اس بارے میں کوئی مرفوع حدیث صحیح نہیں۔ البتہ ضعیف روایات منقول ہیں۔ اور علامہ ابن ہمام ؒ نے کہا ہے کہ ندب ضعیف حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ ان مباحث سے قطع نظر ہمیں یہاں یہ عرض کرنا ہے کہ علمائے احناف ہوں یا عوام سبھی گردن کا مسح الٹے ہاتھ کی انگلیوں سے کانوں کے مسح کے بعد کرتے ہیں۔ مولانا لکھنوی ؒ نے اس کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ سر کے مسح کے ساتھ ہی گردن کا مسح بھی ہونا چاہئے۔ جیسا کہ اس باب کی روایات سے معلوم ہوتا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں۔

"واما ماذکرہ صاحب النهایة وغیرہ فی کیفیته انه یمسح الرقبة بعد مسح الراس والاذنین بظهور الاصابع الثلاث فلم اجد له

اصلا ولذا ترکته بعد ماکنت اعمله واخذت بماثبت فی الاحادیث" السعایہ۔ ص:۱۲۸ج:۱)

"اور جو نہایہ کے مصنف اور دیگر حضرات نے گردن کے مسح کی کیفیت بیان کی ہے کہ سر اور کانوں کے مسح کے بعد تین انگلیوں کی الٹی جانب سے مسح کیا جائے تو اس بارے مجھے کوئی دلیل نہیں ملی۔ اس لئے میں نے ایسا کرنا چھوڑ دیا اور جو حدیث سے ثابت ہے اس پر عمل کرنے لگا ہوں۔"

گردن کے مسح کے متعلق علامہ لکھنوی" نے ایک مستقل رسالہ "تحفة الطلبة فی تحقیق مسح الرقبة" کے نام سے لکھا جو 1919ء بمطابق ۱۳۳۷ھ ان کے مجموعہ رسائل میں مطبع یوسفی لکھنؤ سے طبع ہوا۔ اس رسالہ میں بھی انہوں نے فرمایا ہے کہ نہایہ، فتح القدیر اور المنیہ میں مسح کی یہ کیفیت منقول ہے بلکہ "الیاس زادہ" نے تو یہ کہا ہے کہ نئے پانی سے انگلیاں تر کرلی جائیں مگر:

"ولا ادری من این اخذوا هذه الکیفیة ولعلها ماخوذة من مشائخهم والله اعلم۔"

(تحفۃ الطلبہ۔ ص:۶۳)

"مجھے معلوم نہیں انہوں نے یہ کیفیت کہاں سے لی ہے۔ شائد انہوں نے یہ صورت اپنے مشائخ سے حاصل کی ہے واللہ اعلم"۔

قابل غور بات یہ ہے کہ اولاً تو گردن کے مسح کی تمام روایات ضعیف ہیں۔ ثانیاً ان ضعیف روایات میں بھی مسح کی صورت سر کے معاً بعد بیان ہوئی کانوں کے مسح کے بعد نہیں۔ ثالثاً مسح کی جو صورت اختیار کرلی گئی اس کا ذکر ان ضعیف روایات میں بھی نہیں۔ اسی لئے مولانا لکھنوی" نے احناف کے ہاں معمول بھا مسئلہ کے خلاف فیصلہ دیا اور صحیح حدیث کے مطابق سر کے ساتھ ہی گردن کا مسح سیدھے ہاتھوں سے کرنا عملاً اختیار کیا۔

شرمگاہ کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے: امام مالک"، امام شافعی" اور امام احمد" فرماتے ہیں کہ شرمگاہ کو ہاتھ لگ جائے تو وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ جیسا کہ ایک درجن

کے قریب صحابہؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ مگر امام سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ وضو نہیں ٹوٹتا۔ علمائے احناف کا بھی یہی قول ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے اس مسئلہ پر السعایہ میں تقریباً بارہ صفحات پر مشتمل طویل بحث کی ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں جانبین کے دلائل ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"قلت هذا تحقيق حقيق بالقبول فانه بعد ادارة النظر من الجانبين يتحقق ان احاديث النقض اكثر واقوى من احاديث الرخصة وان احاديث الرخصة متقدمة" الخ

(السعایہ۔ ص:۲۶۷ج:۱)

"میں کہتا ہوں کہ یہ تحقیق (علامہ حازمی کی) قبولیت کی حق دار ہے کیونکہ جانبین کے دلائل دیکھنے کے بعد ثابت ہوتا ہے کہ وضو ٹوٹ جانے کی احادیث نہ ٹوٹنے کی احادیث سے زیادہ اور قوی ہیں اور نہ ٹوٹنے کی احادیث پہلے کی ہیں۔"

اس کے بعد انہوں نے علامہ طحاویؒ اور علامہ عینیؒ کے رویے کی سخت تردید کرتے ہوئے ان کی متعصبانہ روش پر تعجب کا اظہار کیا ہے جو قابل ذکر ہے اور آخر میں صاف صاف کہا ہے کہ:

"والحاصل ان كلمات القائلين بالنقض فى هذا الباب قوية و كلمات الطائفة الاخرى لا توازيها فى القبول نعم فى مسالة نقض لمس المرأة كلام القائلين بعدم النقض قوى لشهادة حجة من الاخبار والآثار بذلك فاعلم ذلك ولقد اطنبنا الكلام فى هاتين المسالتين ليتحقق الحق و يبطل الباطل ولو كره الكارهون و

بالله اعتمد وعليه فليتوكل المتوكلون"

(السعایہ۔ ص:۲۶۸ ج:۱)

"حاصل کلام یہ کہ اس باب میں وضوء ٹوٹ جانے والوں کی بات قوی ہے اور دوسری جماعت کی بات قبولیت میں ان کے برابر نہیں ہے۔ البتہ جو حضرات عورت کو چھونے سے وضوء نہ ٹوٹنے کے قائل ہیں اخبار و آثار کی بنا پر ان کا قول قوی ہے اسے خوب سمجھ لو کہ ہم نے ان دونوں مسئلوں پر تفصیلا کلام اس لئے کیا ہے تاکہ حق واضح اور باطل کا بطلان ظاہر ہو جائے اگرچہ ناپسند کرنے والے اسے ناپسند جانیں۔ مجھے اللہ پر اعتماد ہے توکل کرنے والوں کو اسی پر بھروسہ کرنا چاہیے۔"

تقریبا اسی قسم کے خیالات کا اظہار انہوں نے التعلیق الممجد میں بھی کیا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"والانصاف فی هذالبحث ان یقال لا سبیل الی الجزم بالنسخ فی هذاالبحث فی طرف من الطرفین لکن الذی یقرب انه ان کان هناک نسخ لحدیث طلق لا بالعکس"

(التعلیق الممجد ص:۵۱)

"اس بحث میں انصاف یہ ہے کہ کہا جائے کہ دونوں جانب کسی ایک کے بارے میں بالجزم نسخ کی کوئی گنجائش نہیں لیکن اگر یہاں نسخ ہے تو حدیث طلق منسوخ ہے۔ (جس میں وضو نہ ٹوٹنے کا ذکر ہے) نہ کہ جو اس کے بر عکس ہے۔"

اسی طرح ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:۔

"والانصاف فی هذالبحث انه ان اختیر طریق النسخ فالظاهر انتساخ حدیث طلق لا العکس وان اختیر طریق الترجیح ففی احادیث النقض کثرة وقوة وان اختیر طریق

الجمع فالاولی ان یحمل الامر علی العزیمة وعدم النقض علی الضرورة"

(التعلیق الممجد ص:۵۵)

"اس بحث میں انصاف یہ ہے کہ اگر نسخ کا طریقہ اختیار کیا جائے تو ظاہر یہ ہے کہ حدیث طلق منسوخ ہے نہ کہ اس کے برعکس دوسری حدیث اور اگر ترجیح کا طریقہ اپنایا جائے تو وضوء ٹوٹ جانے کی احادیث زیادہ اور قوی ہونے کی بناء پر راجح ہیں اور اگر جمع و تطبیق کی صورت اختیار کی جائے تو وضوء ٹوٹ جانے کی احادیث عزیمت اور دوسری ضرورت پر محمول ہیں" جس سے اس مسئلہ میں ان کے موقف کے بارے میں کوئی ابہام نہیں رہتا۔

اونٹ کا گوشت کھانے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے: اونٹ کا گوشت کھانے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ امام احمدؒ امام اسحاقؒ اور امام ابن المنذرؒ وغیرہ اسی کے قائل ہیں۔ جبکہ جمہور علماء اس کے قائل نہیں۔ وہ آگ کی پکی ہوئی چیز کو کھانے سے وضوء ٹوٹ جانے کے قائل نہیں۔ امام نوویؒ نے بھی باوجود شافعیت کی طرف میلان کے امام احمدؒ کے موقف کو ترجیح دی ہے۔ السعایہ میں مولانا عبدالحیؒ کے اسلوب بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اس مسئلہ میں امام احمدؒ وغیرہ ہی کے ہم نوا ہیں۔ یہی وجہ ہے اس بحث میں اسی قول کو آخر میں ذکر کیا اور علامہ نوویؒ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ:

" هذا المذهب اقوی دلیلا و ان کان الجمهور علی خلافه"

(السعایہ۔ ص:۲۷۰ ج:۱)

"یہ مذہب باعتبار دلیل سب سے قوی ہے۔ اگرچہ جمہور اس کے خلاف ہیں۔"

یہی نہیں بلکہ مولانا لکھنویؒ نے موطاؒ کے حواشی میں تو واشگاف الفاظ میں اس حقیقت کا اظہار کیا ہے کہ امام احمدؒ وغیرہ کا موقف ہی درست ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"وبه قال احمد واسحاق وطائفة من اهل

الحديث وهو مذهب قوی من حيث الدليل و قد رجحه النووی وغيره" (التعليق الممجد ص:٦١)

"یہی قول امام احمدؒ امام اسحاقؒ اور اہل الحدیث کے ایک طائفہ کا ہے اور یہی مذہب دلیل کے اعتبار سے قوی ہے اور علامہ نوویؒ وغیرہ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔"

اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ علامہ موصوف نے اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ہمنواؤں سے ہی نہیں بلکہ جمہور علماء سے اختلاف کیا ہے اور دلیل کے اعتبار سے ان کے موقف کو کمزور قرار دیا ہے۔

<u>نبیذ سے وضوء جائز ہے؟:</u> کھجوروں کو پانی میں بھگو دیا جائے تا آنکہ ان کی مٹھاس پانی میں حل ہو جائے اسے نبیذ کہتے ہیں۔ پانی نہ ہو تو اس سے وضوء جائز ہے یا نہیں؟ فقہاء کرام میں اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا مشہور مسلک یہ ہے کہ نبیذ سے وضوء جائز ہے۔ عموماً علمائے احناف کا یہی موقف ہے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ نبیذ سے وضوء جائز نہیں بلکہ تیمم کرنا چاہئے۔ قاضی ابو یوسفؒ کا بھی یہی موقف ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی ایک قول یہی منقول ہے۔ جبکہ امام محمد بن حسن شیبانیؒ فرماتے ہیں کہ نبیذ سے وضوء کرنا جائز ہے۔ البتہ اس کے ساتھ تیمم بھی کرنا چاہئے۔ مولانا عبدالحی لکھنوی مرحوم نے اس مسئلہ پر بھی بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور امام محمدؒ کے موقف کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں۔

"وبعد اللتيا والتي اقوى المذاهب في هذا الباب هوا الجمع احتياطا بين الوضوء والتيمم عملا بالحديث والكتاب لانه ليس ادون حالا من سور الحمار و البغل لوجود تعارض الاستدلات ههنا ايضا كوجوده فيما هنالك فافهم واستقم"

(السعایہ۔ ص:۴۸۰، ۴۸۱ ج:۱)

"یعنی بحث و تمحیص کے بعد اس باب میں سب سے قوی تر مذہب یہ ہے کہ احتیاطاً وضوء اور تیمم دونوں کو جمع کیا جائے۔ حدیث اور قرآن پاک پر عمل کرتے ہوئے۔ اس لئے کہ اس کی نوعیت گدھے اور خچر کے جھوٹھے پانی سے وضوء کرنے سے کم نہیں۔ جیسے وہاں دلائل متعارض ہیں یہاں بھی دلائل متعارض ہیں۔ یہ بات خوب سمجھ لیجئے اور استقامت اختیار کیجئے۔"

امام ابو حنیفہؒ سے یہ قول بھی مروی ہے گویا امام صاحب سے اس کے متعلق تین قول ہیں۔ مگر سب سے مشہور پہلا ہے۔ اصحاب متون نے اسی کو عموماً اختیار کیا ہے۔ مگر مولانا لکھنوی امام محمدؒ کے موقف کو زیادہ قوی قرار دیتے ہیں اور عمدۃ الرعایہ ص ۹۴ ج ا میں بھی اسی کو "احوط" قرار دیا ہے۔

تیمم کس طرح کیا جائے؟: شدید بیماری کی صورت میں پانی نہ ملنے کی بنا پر بالاتفاق تیمم جائز ہے۔ البتہ تیمم کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ اور اس مین بھی مشہور دو قول ہیں۔

(ا) تیمم چہرے اور ہاتھوں کا کیا جائے اور ہاتھوں سے مراد صرف گٹوں تک مسح ہے یا کہنیوں تک۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ امام ثوریؒ اور امام عبداللہ بن مبارکؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ کہنیوں تک مسح کیا جائے جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ امام اوزاعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ گٹوں تک مسح کیا جائے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ گٹوں تک تیمم فرض ہے اور کہنیوں تک سنت ہے۔

مولانا عبدالحی مرحوم نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور بحث کے اختتام پر صاف صاف لکھا ہے کہ:۔

"واقوی الاقوال فیہ من حیث الدلیل هوالاکتفاء بمسح الیدین الی الرسغین لما ثبت فی روایات حدیث عمار الصحیحة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ کیفیة

التيمم حين بلغه تمعكه في التراب واكتفى فيه على مسح الوجه والكفين"

(السعایہ ص:۵۱۰ ج:۱)

"ان اقوال میں دلیل کے اعتبار سے سب سے قوی ہاتھوں کا گٹوں تک مسح کرنا ہے۔ کیونکہ حضرت عمارؓ کی حدیث میں صحیح روایات سے ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جب انہیں تیمم کرنے کا طریقہ بتلایا تو آپؐ نے چہرہ اور گٹوں تک مسح پر اکتفاء کیا۔"

اس کے بعد انہوں نے اس موقف پر وارد شدہ اعتراضات کا ایک ایک کر کے تشفی بخش جواب دیا ہے۔ اور جو بعض روایات میں کہنیوں تک مسح کرنے کا ذکر ہے ان کے بارے میں کہا ہے:۔

" وبالجملة اكثر الروايات الواردة في باب المسح الى المرفقين قد تكلم فيها وعلى تقدير اعتبار حصول نوع من القوة بكثرة الطرق يرد انه لا دلالة لها على الفرضية غاية مايثبت عنه الاستنان والافضلية" (السعایہ ص:۵۱۳ ج:۱)

"یعنی خلاصہ کلام یہ ہے کہ کہنیوں تک مسح کرنے کی اکثر روایات میں کلام کیا گیا ہے۔ اگر کثرت طرق کی بنا پر ان کا کچھ اعتبار کر بھی لیا جائے تو وہ کہنیوں تک مسح کرنے کی فرضیت پر دلالت نہیں کرتیں۔ زیادہ سے زیادہ ان سے کہنیوں تک مسح سنت اور افضل ہی ثابت ہوتا ہے۔"

علامہ طحاویؒ نے تیمم کو وضوء کا بدل قرار دیتے ہوئے قیاس کے اعتبار سے کہنیوں تک تیمم کرنے کو ترجیح دی اور پھر اس کی تائید میں صحابہ کرام کے کچھ آثار بھی نقل کئے گئے ہیں، مگر علامہ لکھنویؒ اس بارے میں فرماتے ہیں کہ ان کا یہ طریقہ استدلال تو بڑا اچھا ہے مگر تیمم کو وضوء پر قیاس کرنا اور آثار کی بناء پر کہنیوں تک تیمم کو فرض قرار دینا تبھی درست ہو سکتا ہے۔ جب صحیح احادیث اس کے مخالف نہ ہوں۔ جب صحیح احادیث اس کے

مخالف ہوں تو اثبات فرضیت کے لئے یہ دلیل بھی قابل اعتماد نہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

"ان القیاس علی الاصل والاستناد بالآثار لاثبات الفرضیۃ انما یستقیم اذا لم یخالفہ شیء من الاخبار المرفوعۃ الصحیحۃ" (السعایہ ص:۵۱۵، ج:۱)

اس ضروری تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس مسئلہ میں بھی علامہ لکھنویؒ امام ابو حنیفہ اور علمائے احناف سے متفق نہیں۔

(۲) اسی مسئلہ میں ایک دوسرا اختلاف یہ ہے کہ آیا تیمم کے لئے دو بار زمین پر ہاتھ مارے جائیں۔ ایک بار منہ کے لئے اور دوسری بار ہاتھوں کے لئے یا ایک ہی بار ہاتھ مار کر انہیں چہرہ اور ہاتھوں پر ملا جائے؟ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ وغیرہ دو دفعہ زمین پر ہاتھ مارنے کے قائل ہیں جبکہ امام احمدؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ ایک ہی بار ہاتھ زمین پر مار کر تیمم کرنے کے قائل ہیں۔ امام بخاریؒ کا بھی یہی موقف ہے۔ جیسا کہ انہوں نے الجامع الصحیح میں "باب التیمم ضربۃ" قائم کر کے اشارہ کیا ہے۔ علامہ کرمانی نے امام بخاریؒ پر پانچ اعتراضات کئے ہیں اور دوبارہ زمین پر ہاتھ مارنے کو ترجیح دی ہے۔ مگر آپ حیران ہوں گی کہ علامہ لکھنویؒ نے علامہ کرمانیؒ کے ایرادات باردہ کے جوابات دیئے ہیں اور بالآخر لکھا ہے کہ کسی عقل مند پر اس کی کمزوری مخفی نہیں۔ حدیث سے وہی بات ظاہر ہوتی ہے جس کی طرف امام بخاریؒ نے اشارہ کیا ہے اور علامہ کرمانی نے جو احتمال ذکر کیا ہے وہ ابوداؤد کی صریح روایت کی مخالفت کے ساتھ ساتھ بڑی دور کی کوڑی لانے کے مترادف ہے۔ ان الفاظ ہیں:

"ولا یخفی علی الفطن ما فیہ ایضا فان الظاھر من الروایۃ ھو الذی رامہ البخاری و ما ذکرہ احتمالا بعیدا مع مخالفتہ لصریح روایۃ ابی داود" (السعایہ ص:۵۱۷ ج:۱)

گویا اس مسئلہ میں بھی علامہ لکھنویؒ نے علمائے احناف سے اختلاف کیا ہے اور

ایک بار ہی زمین پر ہاتھ مارنے کو ظاہر روایت اور صحیح حدیث کے مطابق قرار دیا ہے۔

ضروری تنبیہ: واضح رہے کہ علامہ موصوف نے انہی دو مسئلوں کے بارے میں امام محمدؒ کے موطأ کے حواشی میں بحث کی ہے۔ وہاں ان کا جو موقف ہے اس کے الفاظ یہ ہیں:

" والذین یتحقق بعد غموض الفکر و غوض النظر ترجیح تعدد الضربة علی توحدها وترجیح افتراض باوغ مسح الیدین الی الکوعین واستحباب ما عدا ذلک الی المرفقین کما حققه ابن حجر فی فتح الباری والنووی فی شرح مسلم وغیرهما۔

(التعلیق الممجد ص:۷۶)

"یعنی گہری نظر و فکر سے جو بات متحقق ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ایک بار زمین پر ہاتھ مارنے پر دوبارہ ہاتھ مارنے کو ترجیح ہے اور ہاتھوں کا گٹوں تک مسح کرنے کی فرضیت راجح ہے اور کہنیوں تک مسح کرنا مستحب ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری اور علامہ نووی ؒ نے شرح مسلم میں تحقیق کی ہے۔"

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ موصوف نے التعلیق الممجد میں دوسرے مسئلہ میں حنفی مسلک کو ہی ترجیح دی ہے البتہ پہلے مسئلہ میں ان کا موقف یہاں بھی وہی ہے جو السعایہ میں۔ یہ تناقض اختلاف اجتہاد کی بناء پر بھی ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ اہل علم کے ہاں مخفی نہیں اور یہ بھی کہ التعلیق میں ان کی یہ رائے پہلے کی ہے اور السعایہ میں اس کے بعد کی۔ کیونکہ التعلیق الممجد کی تکمیل انہوں نے ۱۲۹۵ھ میں کی جیسا کہ اس کے آخر میں صفحہ ۴۰۷ پر اس کی وضاحت خود انہوں نے کر دی ہے جبکہ السعایہ میں احکام التیمم کے مباحث انہوں نے ۱۲۹۸ھ کے بعد لکھے ہیں۔ جیسا کہ السعایہ ص ۴۸۱ ج ۱ کے حواشی سے خود انہی کے کلام سے مترشح ہوتا ہے۔ جس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ السعایہ کی رائے ہی ان کی آخری رائے ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

صبح کی نماز کا وقت: صبح کی نماز کا وقت طلوع فجر یعنی صبح کی سفیدی سے لے کر طلوع آفتاب تک ہے۔ احادیث و آثار کے بظاہر اختلاف کی بناء پر فقہائے کرام کے مابین یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ کیا صبح کی نماز اندھیرے میں جلدی پڑھنا افضل ہے یا تاخیر سے' جب اچھی طرح روشنی ہو جائے؟ امام ابو حنیفہ" ' امام سفیان ثوری" کا موقف یہ ہے کہ تاخیر سے روشنی میں صبح کی نماز پڑھنا افضل ہے جبکہ امام مالک" ' امام شافعی" ' امام احمد" ' امام لیث" اور امام اوزاعی" امام داؤد" وغیرہ اندھیرے میں صبح کی نماز پڑھنا افضل قرار دیتے ہیں۔ فریقین کے موقف کے دلائل اور اس سلسلے کی بحث وسیع الذیل ہے جو ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ مولانا عبدالحی" نے اس کے متعلق علمائے احناف کے اصول سے اختلاف کرتے ہوئے جمع و تطبیق کی صورت کو ترجیح دی ہے اور بحث کے اختتام پر کہا ہے کہ:

و منهم من سلك مسلك الجمع باختيار الابتداء فی الغلس والاختتام فی الاسفار بتطويل القراءه و به يجتمع اكثر الاخبار والآثار' وهذا الذی اختاره الطحاوی و حكم بانه المستحب' وان احاديث الاسفار محمولة علی الاختتام فی الاسفار' و احاديث الغلس علی الابتداء فيه وقال هذا هو مذهب ابی حنيفه وابی يوسف و محمد' وهو جمع حسن لولا ما دل عليه حديث عائشه من انصراف النساء بعد الصلاة بمروطهن لا يعرفن من الغلس الا ان يقال انه كان احيانا" (التعليق الممجد ص:۴۴)

"بعض حضرات نے جمع و تطبیق کے مسلک کو اختیار کیا ہے اور وہ یوں کہ صبح کی نماز

اندھیرے میں شروع کی جائے قراءت لمبی کی جائے اور روشنی میں نماز مکمل کی جائے۔ اس سے اکثر احادیث و آثار میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ اسی کو علامہ طحاوی نے پسند کیا ہے اور اسے مستحب قرار دیا ہے کہ اسفار یعنی روشنی میں نماز پڑھنے کی احادیث روشنی میں ختم کرنے پر محمول ہیں اور اندھیرے میں نماز پڑھنے کی احادیث نماز کے آغاز اور ابتداء کرنے پر محمول ہیں۔ اور انہوں نے کہا ہے کہ یہی امام ابو حنیفہ' قاضی ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے۔ یہ تطبیق اچھی ہے اگر حضرت عائشہ کی حدیث نہ ہو جو اندھیرے میں نماز پڑھنے پر دلالت کرتی ہے وہ فرماتی ہیں کہ عورتیں صبح کی نماز پڑھ کر واپس لوٹتیں تو اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہ جاتیں مگر اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یوں کبھی کبھار ہوتا تھا ہمیشہ نہیں۔"

مولانا لکھنوی" نے یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ مختصر حاشیہ اس طویل بحث کا متحمل نہیں اس کا محل و مقام شرح شرح الوقایہ ہے۔ مگر افسوس کہ وہ زیور طبع سے آراستہ نہیں ہو سکی۔ غالبا وہ ان مباحث کو وہاں مکمل ہی نہیں کر پائے کہ داعی اجل کا پیغام آ پہنچا۔ **یغفرالله لنا وله ولجميع المسلمين آمين يا رب العٰلمين۔**

مولانا لکھنوی" کا یہ موقف بعض دیگر علمائے احناف نے بھی اختیار کیا ہے مگر عموماً علمائے احناف اس سے متفق نہیں۔ بلکہ وہ روشنی میں نماز پڑھنے کو افضل اور اندھیرے میں نماز پڑھنے کے عمل کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔ مولانا لکھنوی دلائل کے مختلف و متعارض ہونے میں چونکہ جمع و تطبیق کے اصولی موقف کو درست سمجھتے ہیں اس لئے انہوں نے یہاں جمع و تطبیق کو ترجیح دی مگر جمع و تطبیق کی یہی ایک صورت نہیں بلکہ اس کی اور بھی کئی صورتیں موجود ہیں لیکن اس تفصیل کا یہ محل نہیں۔

صبح کی نماز طلوع شمس کے وقت: اگر کوئی نماز کسی عذر کی بناء پر رہ جائے یا اس میں تاخیر ہو جائے تو کیا جن اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے۔ (مثلاً سورج طلوع اور غروب ہوتے وقت اور نصف النہار کے وقت) ان میں نماز پڑھی جا سکتی ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہ" اور امام محمد" فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں صرف عصر کی نماز ہی پڑھی جا

سکتی ہے۔ صبح کی نماز میں تاخیر ہو جائے تو سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھی جائے۔ یہی حنفی مسلک ہے۔ مگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں رہی ہوئی فرض نماز پڑھی جا سکتی ہے اور ممانعت نوافل کے لئے ہے۔ علمائے احناف نے اس بحث کے ضمن میں صاف طور پر یہ بھی لکھا ہے کہ ان اوقات میں نماز سے ممانعت کی احادیث بھی ہیں اور جواز کی بھی۔ اسی تعارض کی بنا پر یہ دونوں ساقط الاعتبار ہیں اور قیاس کا تقاضا ہے کہ اس دن کی عصر کی نماز تو غروب آفتاب کے وقت جائز ہیں مگر صبح کی نماز طلوع آفتاب کے وقت جائز نہیں۔ مگر مولانا لکھنویؒ ان سے متفق نہیں وہ فرماتے ہیں کہ جب جمع و تطبیق کی صورت پائی جائے تو دونوں کو ساقط الاعتبار قرار دینا درست نہیں۔ یہ تو اسی صورت پر ہے جب تطبیق نہ ہو سکے اور یہاں جمع و تطبیق کئی طرح سے ہو سکتی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

لا مناص عن و رود ان التساقط انما یتعین عند تعذر الجمع وهو ههنا ممکن بوجوه عدیدة لا تخفی للمتأمل"

(التعلیق الممجد ص:۱۲۵)

یہی بات انہوں نے حاشیہ شرح وقایہ میں کہی ہے اور دونوں کے مابین تطبیق کی صورت بھی بیان کر دی ہے۔

" وههنا العمل بکلیهما ممکن بأن یخص صلاة العصر و الفجر الوقتیتان من عموم حدیث النهی و یعمل بعمومه فی غیرهما الخ" "عمدة الرعایہ ص:۱۵۰ ج:۱)

"کہ یہاں دونوں پر عمل ممکن ہے (تساقط کے اصول کی ضرورت نہیں) اس طرح کہ عام ممانعت کی حدیث سے عصر اور فجر کی وقتی نمازوں کو خاص سمجھا جائے اور ان دونوں کے علاوہ اس کے عموم پر عمل کیا جائے۔"

گویا یہ وہی بات ہے جو امام شافعیؒ وغیرہ نے فرمائی ہے۔ بلکہ علمائے احناف نے جس

قیاس کی بنیاد پر عصر کی نماز غروب آفتاب کے قریب پڑھنے کی اجازت دی ہے اس کے بارے میں مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں:

"ان الرأی والقیاس لا مدخل له حین ورد النص وههنا قدورد حدیث دال صریحا علی مساواة حکم صلاة الفجر وصلاة العصر فی انها لا تفسد باعتراض الطلوع والغروب فالتعلیل لاثبات خلافه یکون مردودا"

(عمدۃ الرعایہ ص:۱۴۹ ج:۱)

"جب نص آ جائے تو رائے اور قیاس کا کوئی محل نہیں ہے۔ اور یہاں صریح حدیث دلالت کرتی ہے کہ صبح اور عصر کی نماز سورج طلوع و غروب ہو جانے سے فاسد نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس کے خلاف ہر قسم کی تعلیل مردود ہوگی۔"

مقام غور ہے کہ مولانا فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی بنیاد نص کے مقابلے میں قیاس پر ہے اور نص کے مقابلے میں قیاس باطل و مردود ہے۔

عصر کی نماز کا وقت: امام شافعیؒ امام احمدؒ حتیٰ کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ فرماتے ہیں کہ جب کسی چیز کا سایہ اس کے اصل سایہ کے علاوہ ایک مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ حسنؒ بن زیاد لولوی نے بھی امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول یہی نقل کیا ہے۔ لیکن ان کا مشہور قول یہ ہے کہ عصر کا وقت تب شروع ہوتا ہے جب کسی چیز کا سایہ دو مثل ہو جائے۔ جیسا کہ امام محمدؒ نے موطا وغیرہ میں ذکر کیا ہے اور عموماً علمائے احناف کا یہی مسلک ہے مولانا لکھنویؒ اس اختلاف کے بارے میں صاف صاف فرماتے ہیں کہ:

والانصاف فی هذا المقام ان احادیث المثل صریحة صحیحة واخبار المثلین لیست صریحة فی انه لا یدخل وقت العصر

الی المثلین" (التعلیق المجد ص:۴۵)

"یہاں انصاف کی بات یہ ہے کہ ایک مثل کی احادیث صحیح اور اس مسئلہ میں صریح ہیں جبکہ دو مثل کی احادیث اس بارے میں صریح نہیں کہ جب تک دو مثل کا سایہ نہ ہو عصر کا وقت شروع نہیں ہوتا۔ بلکہ انہوں نے اس کے بعد اس حقیقت کا بھی اظہار کیا ہے کہ علامہ ابن نجیم صاحب البحر الرائق نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ میں بڑی طویل بحث کی ہے مگر" لم یات بما یفید المدعی ویثبت الدعوی" وہ کوئی ایسا ثبوت نہیں دے سکے جو دعوی کے لئے مفید ہو اور اس سے ان کا دعوئی ثابت ہوتا ہو۔ علامہ طحاوی" اور بعض دیگر علمائے احناف نے بھی صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے بلکہ علامہ لکھنوی" ہی نے لکھا ہے کہ:

"وقال ابو حنیفة اول وقت العصر من حین یصیر الظل مثلین وھذا خلاف الآثار وخلاف الجمهور وھو قول عند الفقهاء من اصحابه وغیرھم مهجور" (التعلیق المجد ص:۴۳)

"امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ عصر کا اول وقت تب ہوتا ہے جب سایہ دو مثل ہو جائے۔ مگر یہ قول آثار کے خلاف ہے اور جمہور کے بھی خلاف ہے اور یہ قول انہی کے فقہاء تلامذہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک متروک و مہجور ہے۔"

یہی نہیں بلکہ علامہ لکھنوی" نے تو علمائے احناف کے اس موقف کے بھی خلاف رائے دی ہے کہ عصر کی نماز میں اس وقت تک تاخیر افضل ہے جب تک سورج روشن رہے اور زردی نہ آ جائے۔ علامہ موصوف نے اس سلسلے میں اولاً صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی" وغیرہ کے اس قول کی تردید کی ہے کہ عصر کے بعد نوافل پڑھنے مکروہ ہیں اور عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنے سے عصر کے بعد نوافل پڑھنے کی گنجائش نہیں رہتی۔ اسی لئے عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنا ہی افضل ہے۔ علامہ لکھنوی" فرماتے ہیں:

" وھو تعلیل فی مقابلة النصوص الصحیحة الصریحة الداله علی فضیلة

التعجيل و هی كثيرة مروية فی الصحاح الستة وغيرها" (التعليق الممجد ص:۴۲)

"یہ تعلیل صریح اور صحیح نصوص کے مقابلہ میں ہے جو عصر کی نماز جلدی پڑھنے کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں اور وہ نصوص بہت زیادہ ہیں جو صحاح ستہ وغیرہ میں مروی ہیں۔"

اس کے بعد انہوں نے عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنے کی بعض روایات کا جواب دیا ہے اور صاف طور پر لکھا ہے کہ اس تاخیر سے عصر کی نماز پڑھنے کی فضیلت "لیس بشابت منه" ثابت نہیں ہوتی۔ بلکہ علامہ طحاویؒ نے بھی جو اس سلسلے میں آثار ذکر کئے اور عصر کی نماز جلد پڑھنے کی روایات کے جو جوابات دیئے ان کے بارے میں بھی انہوں نے فرما دیا کہ "لا يخلو واحد منها عن مناقشة" "ان میں سے کوئی بھی مناقشہ سے خالی نہیں۔" (ایضاً ص:۴۶) اور اسی قسم کا اظہار انہوں نے (عمدۃ الرعایہ ص ۱۴۸ ج ۱) میں کیا ہے۔ جس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ مولانا لکھنویؒ نے عصر کی نماز کے وقت اور اس کی تاخیر کے بارے میں علمائے احناف کے مفتی بہ قول و عمل کی بیانگ دہل مخالفت کی ہے اور اس بارے میں امام شافعیؒ وغیرہ کے موقف کو دلائل کی بنا پر راجح قرار دیا ہے۔

امام محمدؒ نے موطا کے اختتام پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ذکر کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا دوسری امتوں کے اعتبار سے تمہاری بقاء کی مدت اسی قدر ہے جس قدر عصر اور مغرب کے درمیان کا وقت ہے تمہاری اور یہود و نصاریٰ کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے کسی کام کے لئے مزدور لگایا اور کہا کہ کون ہے جو ایک قیراط کے عوض دوپہر تک کام کرے؟ آپؐ نے فرمایا یہود نے کام کیا۔ پھر اس مالک نے کہا کون ہے جو دوپہر سے لے کر عصر تک ایک قیراط کے عوض مزدوری کرے تو نصاری نے کام کیا' پھر اس مالک نے کہا کون ہے جو عصر سے مغرب تک دو قیراط کے بدلے کام کرے؟ آپ نے فرمایا سنو تم ہی وہ لوگ ہو جو نماز عصر سے مغرب تک دو قیراط مزدوری کرتے ہو۔ اس روایت سے امام محمدؒ اور علمائے احناف نے استدلال کیا ہے کہ عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنا

افضل ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے اس استدلال پر بھی بھرپور نقد و تبصرہ کیا ہے اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ محدث دہلوی نے "بستان المحدثین" میں اس استدلال کی کمزوری بڑی تفصیل سے ظاہر کر دی ہے۔ شائقین حضرات دونوں کتابوں میں یہ تفصیل دیکھ سکتے ہیں۔ مولانا لکھنویؒ نے اس کے جواب میں ایک اصولی موقف یہ بھی اختیار کیا ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس حدیث سے اشارۃ مفہوم ہوتا ہے کہ عصر کا وقت دو مثل پر ہوتا ہے جبکہ بہت سی صحیح اور صریح روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مثل اول پر ظہر کا وقت ختم ہو کر عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ "وان العبارۃ مقدمۃ علی الاشارۃ" اور عبارت النص اشارۃ سے مقدم ہوتی ہے۔ چند سطور بعد مکرر یہی بات بڑے بلیغانہ انداز سے یوں لکھتے ہیں:۔

" والاحادیث الدالۃ علی التعجیل بالعبارۃ مقدمۃ علیہ عند ارباب البصارۃ"

(التعلیق الممجد ص:۴۰۷)

"اور وہ احادیث جو عبارت النص کے طور پر عصر کی نماز جلدی پڑھنے پر دلالت کرتی ہیں ارباب بصیرت کے ہاں اس سے مقدم ہیں۔"

ترجیع سے اذان کہنا: اذان میں ترجیع یہ ہے کہ موذن شہادتین کے کلمات پہلے قدرے آہستہ آواز سے کہے پھر دوبارہ بلند آواز سے کہے۔ امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ اس کے قائل ہیں اور اسے سنت قرار دیتے ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہؒ وغیرہ اور ان کے متبعین اس کے قائل نہیں بلکہ ان میں سے بعض نے اسے مکروہ قرار دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ اگر موذن ترجیع سے اذان کہے تو ترجیع کے کلمات کا جواب نہ دیا جائے۔ امام احمدؒ سے دو قول منقول ہیں۔ ایک ترجیع کے حق میں اور دوسرا اس کی نفی میں۔ ترجیع کے بارے میں حضرت ابو محذورہؓ کی روایت بالکل واضح ہے۔ مگر علمائے احناف اور بعض حنابلہ اس کی مختلف تاویلات پیش کرتے ہیں۔ مولانا لکھنویؒ انہی تاویلات کے بارے میں فرماتے ہیں:۔

" لکن یرد علی الکل انہ یخالف ھذہ

الوجوه ظاهر رواية ابی داود قال ابو محذورة قلت یا رسول الله صلی الله علیه وسلم علمنی سنة الاذان قال تقول...... فان سوق هذا الحدیث یقتضی ثبوت الترجیع بامر رسول الله ﷺ ولا مجال فیه للتاویلات المذکورة" (السعایہ ص ۱۷، ج:۲)

"ان تمام تاویلات کی تردید اس سے ہوتی ہے کہ ابو داؤد کی ظاہر روایت کے خلاف ہیں۔ جس میں ابو محذورہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول ﷺ مجھے اذان کا طریقہ سکھائیں تو آپ نے فرمایا یوں کہو......(پھر آپ نے اذان کے کلمات سکھائے جس میں ترجیع کا ذکر ہے) اس حدیث کا سیاق اس بات کا مقتضی ہے کہ ترجیع کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ہے اور اس میں ان مذکورہ تاویلات کی کوئی گنجائش نہیں۔"

یہی جواب ان تاویلات کا علامہ زیلعی نے نصب الرایہ (ص ۲۶۳، ج ۱) میں دیا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ لکھنویؒ فی الجملہ اذان میں ترجیع کے قائل ہیں اسے خلاف سنت یا مکروہ قرار نہیں دیتے۔ جیسا کہ علمائے احناف کا خیال ہے۔

اکہری اقامت: اذان اگر ترجیع سے نہ ہو تو اقامت کیسے کہی جائے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اقامت بھی اذان کی طرح دوہری کہی جائے مگر امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہین کہ اقامت اکہری کہی جائے سوائے "قد قامت الصلاۃ" کے، یہ کلمات دو دفعہ کہے جائیں۔ جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ بھی اکہرے ہی کہے جائیں۔ مولانا لکھنویؒ نے السعایہ ص ۲۲، ۲۳ ج ۲ میں فریقین کے دلائل کو ذکر کیا ہے مگر اپنی کوئی رائے ذکر نہیں کی مگر عمدۃ الرعایہ میں صاف صاف لکھتے ہیں۔

"والحق ان هذا الاختلاف وامثاله اختلاف فی مباح والکل ثابت وجائز"

(عمدۃ الرعایہ ص ۱۵۳ ج ۱)

"حق یہ ہے کہ یہ اختلاف اور اسی جیسے دوسرے مسائل میں بھی اختلاف مباح ہے دونوں صورتیں ثابت اور جائز ہیں۔" جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ موصوف اکہری اقامت کو بھی صحیح اور جائز قرار دیتے ہیں۔ اسے بنو امیہ کی بدعت قرار نہیں دیتے جیسا کہ بعض فقہاء نے کہا ہے۔

<u>تثویب:</u> اذان اور اقامت کے مابین نماز کے لئے اعلان کرنا تثویب ہے۔ امام مالک" وغیرہ بہر نوع اس کا انکار کرتے ہیں اور اسے بدعت قرار دیتے ہیں۔ بلکہ علامہ شاطبی" نے لکھا ہے کہ مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، مصر وغیرہ اسلامی ممالک میں اس کا رواج نہ تھا۔ صرف بعض اہل کوفہ اور اباضیوں کی یہ ایجاد ہے۔ (الاعتصام۔ ص ۴۹ ج ۲)

مگر امام محمد" اور متقدمین علمائے احناف صبح کی نماز کے لئے تثویب کو جائز قرار دیتے ہیں۔ جبکہ امام ابو یوسف" امراء اور کاروبار میں مشغول ہونے والوں کے لئے مطلقاً تثویب کے قائل ہیں۔ متاخرین علمائے احناف بھی عموماً مغرب کے علاوہ باقی سب نمازوں کے لئے تثویب کے قائل ہیں اور اسے مستحسن قرار دیتے ہیں۔ اور وہ اس حقیقت کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ تثویب کا وجود صحابہ کرام ؓ کے دور مبارک میں نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ علامہ مرغینانی" لکھتے ہے:

"ھذا التثویب احدثہ علماء الکوفۃ بعد عھد الصحابۃ رضی اللہ عنھم"

(ہدایہ مع فتح القدیر۔ ص: ۱۷۱، ج: ۱)

یہ تثویب صحابہ کرام ؓ کے بعد علمائے کوفہ کی ایجاد ہے۔

امام محمد" کی الجامع الصغیر سے لے کر رد المختار تک کی تمام معتبر کتب میں اس تثویب کو مستحسن قرار دیا گیا ہے اور مولانا عبد الحی لکھنوی" نے السعایہ میں بھی اس کی تائید کی اور اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی کہ جب عہد صحابہ میں اس کا وجود نہ تھا تو یہ مستحسن کیسے ہوئی؟ پوری تفصیل (السعایہ۔ ص: ۲۶، ۲۷ ج: ۲) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اسی موضوع پر علامہ موصوف نے ایک مستقل رسالہ "التحقیق العجیب فی التثویب" کے نام سے

لکھا۔ جس کا حوالہ خود انہوں نے السعایہ میں بھی دیا' مگر یہ معلوم کرکے آپ یقیناً" حیران ہوں گے کہ اس رسالہ کے آخر میں انہوں نے تثویب کے مستحسن ہونے کا انکار کیا ہے اور جس اصولی موقف کے تحت اسے "بدعت مستنکرة" قرار دیا ہے اس کے جواب سے السعایہ میں خاموشی اختیار کی۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ "بدعت اسے کہتے ہیں جس کا وجود قرون ثلاثہ میں نہ ہو اور وہ کسی اصول شرعیہ میں داخل نہ ہو' مگر جو اصول شرعیہ معتبرہ میں داخل ہو اس کا وجود اگرچہ قرون ثلاثہ میں نہ ہو اسے بدعت نہیں کہا جائے گا۔ اسی طرح وہ نیا کام بھی بدعت نہ ہوگا جو قرون ثلاثہ بالخصوص عہد صحابہ میں ہو یا صحابہ کرام کسی نئے کام پر مطلع ہوئے ہوں اور کسی نے بھی اس پر انکار نہ کیا ہو۔ ان کے الفاظ ہیں:

"واما اذا حدث حادث فی زمنهم وانکروه واستقبحوه فهو بدعه و ضلالة ولیس ان کل حادث فی زمنهم وان وقع النکیر لیس بدعة هذا هو خلاصة تصریحات المحققین" الخ

"مگر جب کوئی نیا کام ان کے زمانہ میں ہو اور انہوں نے اس پر انکار کیا ہو یا اس کی مذمت کی ہو تو وہ بدعت اور گمراہی ہے۔ یوں نہیں کہ ان کے دور میں جو بھی نیا کام ہو بدعت نہیں اگرچہ اس پر نکیر ہی ہوئی ہو۔ بدعت کی تعریف میں محققین کی تصریحات کا یہی خلاصہ ہے۔"

بدعت کی اس تعریف کے بعد علامہ موصوف فرماتے ہیں:

"اذا عرفت هذا فنقول التثویب بین الاذان والاقامة قد حدث فی زمان الصحابة ووقع علیه منهم النکیر والاستقباح منهم ابن عمر کما مر من روایة ابی داود عن مجاهد ومنهم عمر کما مر من روایة ابن ابی شیبة و منهم علی کما صرح به العینی فی البنایة

شرح الهداية فقد استقر كونه بدعة مستنكرة في عهد الصحابة فلا يرفعه استحسان مستحسن بدليل عقلي فكيف يستقيم استحسانهم لكل في الكل مع ورود هذه الآثار الدالة على الانكار فتامل" الخ

(التحقیق العجیب۔ ص:۱۱)

"جب تم نے یہ بات معلوم کر لی تو ہم یہ کہتے ہیں اذان اور اقامت کے درمیان تثویب کا وجود عہد صحابہ میں ہوا اور ان طرف سے اس پر نکیر اور مذمت بھی ہوئی۔ ان میں حضرت ابن عمرؓ (اصل عبارت میں "ان عمر" ہے مگر صحیح ابن عمر ہے) ہیں جیسا کہ مجاہد سے ابوداؤد کی روایت میں گزرا ہے اور انہی میں حضرت عمرؓ ہیں جیسا کہ ابن ابی شیبہ کی روایت کے حوالہ سے گزرا ہے اور انہی میں حضرت علیؓ ہیں جیسا کہ علامہ عینیؒ نے بنایہ شرح ہدایہ میں ذکر کیا۔ پس جب اس تثویب کا بدعت مستنکرہ ہونا عہد صحابہؓ میں ثابت ہو چکا تو کسی عقلی دلیل کی بناء پر اسے مستحسن کہنے والوں کا استحسان اس کے منکر ہونے کو ختم نہیں کر سکتا اور ان آثار کی موجودگی میں جو کہ تثویب کے انکار پر دلالت کرتے ہیں۔ ان کا ہر نماز میں ہر ایک کے لئے تثویب کو مستحسن قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ اسے خوب سمجھ لیجئے۔"

علامہ لکھنویؒ نے تثویب کو یہاں جس اصول کی بنا پر بدعت منکرہ قرار دیا ہے وہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ اس کا دفاع خود السعایہ میں نہ کر سکے۔

علمائے احناف (دیوبندی ہوں یا بریلوی) میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے بریلوی حضرات فقہاء احناف کے حوالوں سے اسے "مستحسن" قرار دیتے ہیں۔ اور اسی لئے انہوں نے اذان و اقامت کے درمیان "صلاۃ و سلام" کو رواج دے رکھا ہے جبکہ علمائے دیوبند اسے بدعت سمجھتے ہیں۔ ہمارا مقصد اس نزاع کا فیصلہ یا کسی کی تغلیط و تصویب نہیں بلکہ اس سلسلے میں مولانا لکھنویؒ کے موقف کی وضاحت ہے۔ کہ شرح شرح الوقایہ میں تو فقہاء کی عبارتوں کے پیش نظر اسے مستحسن قرار دیا مگر بدعت کی صحیح تعریف کے پیش نظر

اس "استحسان" کو غیر مستحسن بلکہ بدعت منکرہ قرار دیا۔

اس ضمن میں یہ بات بھی یقیناً فائدہ سے خالی نہ ہوگی کہ علامہ موصوف نے "التحقیق العجیب" میں بدعت کی جو تعریف کی اس کے بارے میں انہوں نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے توفیق بخشی تو ان شاء اللہ اس موضوع پر ایک رسالہ میں مفصل بحث کروں گا۔ اس بارے میں یاد رہے کہ انہوں نے یہ بحث "تحفۃ الاخیار فی احیاء سنۃ سید الابرار" میں کی ہے اور جن حضرات نے بدعت شرعیہ کی پانچ قسمیں کی ہیں۔ ان کی بھی تردید کی ہے اور صاف صاف کہا ہے کہ بدعت شرعیہ تمام کی تمام بدعت ضلالہ ہے البتہ معنوی اور لغوی طور پر ان کی یہ تقسیم درست ہے۔ اور یہی کچھ انہوں نے آکام النفائس صفحہ ۱۲۱ اور ترویح الجنان صفحہ ۱۷ میں فرمایا ہے۔

اذان جمعہ کا جواب: جب امام منبر پر بیٹھ جائے اور موذن اذان کہے تو کیا اس اذان کا جواب دیا جائے یا نہ دیا جائے؟ اس بارے میں علمائے احناف کی آراء مختلف ہیں۔ اکثر علماء کا خیال ہے کہ جواب نہ دیا جائے۔ النہرالفائق کے مصنف نے تو اس پر اتفاق نقل کیا۔ مگر بعض نے جائز قرار دیا ہے۔ مولانا لکھنویؒ اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرنے کے بعد اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

وقد کنت مضطربا فی ھذہ المسالۃ سابق الزمان متیقنا عدم کراھۃ الاجابۃ لذلک الاذان مذعنا ببناء ھذہ التصریحات علی القول المرجوع للامام النعمان الی ان اطلعت علی الحدیث الذی رواہ البخاری کما ذکرتہ فانہ صریح فی ان معاویۃ قد اجاب المؤذن علی المنبر قبل شروعہ فی الخطبۃ وقال یا ایھا الناس انی سمعت رسول اللہ ﷺ علی ھذا المجلس یقول ما سمعتم

منی مقالتی فاذا کان قدثبت من الشارع و من یسلک مسلکہ ھذا الفعل فھل للقول بالکراھۃ صحۃ" الخ (السعایہ ۔ ص: ۵۳، ج:۲)

زمانہ ماضی میں، میں اس مسئلہ کے متعلق مضطرب تھا۔ مجھے یقین تھا کہ اس اذان کا جواب مکروہ نہیں اور میں سمجھتا تھا کہ مکروہ قرار دینے کی یہ تصریحات امام ابو حنیفہ کے مرجوع قول کی بنا پر ہیں تاآنکہ میں اس حدیث پر مطلع ہوا جسے امام بخاری نے روایت کیا ہے۔ وہ روایت اس بارے میں صریح ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے خطبہ شروع کرنے سے پہلے منبر پر بیٹھے ہوئے موذن کی اذان کا جواب دیا اور فرمایا لوگو! میں نے اسی مقام پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا وہ وہی فرماتے (یعنی موذن کا جواب دیتے) تھے جو تم نے مجھ سے سنا۔ لہٰذ جب شارع علیہ الصلاۃ والسلام اور ان کے طریقہ پر عمل کرنے والے سے یہ جواب ثابت ہے تو کراہت کا قول کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔" یاد رہے کہ امام بخاری نے کتاب الجمعہ میں یہ روایت "باب یجیب الامام علی المنبر اذا سمع النداء" میں ذکر کی ہے۔ مولانا لکھنوی نے اپنے اسی موقف کا اظہار التعلیق الممجد ص ۱۳۵ میں بھی کیا ہے۔

بارش میں اذان اور الاصلوافی الرحال: بارش کی صورت میں اذان کے دوران "الاصلو فی الرحال" کہا جا سکتا ہے یا نہیں؟ امام شافعی وغیرہ فرماتے ہیں کہ اذان کے دوران بھی یہ الفاظ کہے جا سکتے ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہ اس کے قائل نہیں۔ حنفی مسلک بھی یہی ہے کہ یہ الفاظ اذان میں نہیں اس کے بعد کہے جا سکتے ہیں۔ مگر مولانا لکھنوی فرماتے ہیں:

"لکن قد ثبت ذلک من الرسول ﷺ و اصحابہ منھم ابن عباس کما رواہ ابوداود والبخاری" الخ (التعلیق الممجد ص:۱۲۶)

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ سے یہ ثابت ہے ان میں

ایک حضرت ابن عباس ؓ ہیں جیسا کہ ابو داؤد اور بخاری نے روایت کیا۔"

چنانچہ بخاری اور ابوداؤد میں ہے کہ بارش کی صورت میں حضرت عبداللہ بن عباس نے موذن سے کہا حی علی الصلاۃ کی بجائے "الصلوۃ فی الرحال" کہا جائے۔ گویا مولانا کا موقف اس مسئلہ میں بھی حنفی مسلک سے مختلف ہے۔ البتہ السعایہ ص۲۵، ج۲ میں انہوں نے کہا کہ دور حاضر میں جماعت میں سستی و غفلت عام ہو جانے کی بنا پر بہتر ہے کہ یہ الفاظ نہ کہے جائیں۔

بارش یا کسی عذر کی بنا پر دو نمازیں جمع کرنا امام شافعیؒ امام احمدؒ وغیرہما سفر، بارش وغیرہ کی صورت میں مطلقاً دو نمازوں کو جمع کرنے کے قائل ہیں۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ فرماتے ہیں کہ میدان عرفات اور مزدلفہ کے علاوہ دو نمازوں کو جمع کرنا جائز نہیں اور جن روایات میں جمع کرنے کا ذکر آیا ہے ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ جمع صوری ہے حقیقی نہیں۔ مگر مولانا لکھتے ہیں۔

"لکن لا ادری ماذا یفعل بالروایات التی وردت صریحاً بان الجمع کان بعد ذھاب الوقت و ھی مرویۃ فی صحیح البخاری و سنن ابی داود، و صحیح مسلم و غیرھا من الکتب المعتمدۃ............ وبالجملۃ فالامر مشکل" الخ (التعلیق الممجد ص:۱۲۹)

"لیکن میں نہیں جانتا کہ وہ (علامہ طحاوی وغیرہ) ان روایات کے بارے میں کیا کریں گے۔ جن میں صراحتًہ یہ آیا ہے کہ جمع نماز وقت چلے جانے کے بعد ہوئی اور یہ روایات صحیح بخاری، ابوداؤد اور صحیح مسلم وغیرہ کتب معتمدہ میں مروی ہیں......... خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان احادیث کو جمع صوری پر محمول کرنا مشکل کام ہے۔"

اور اسی کے ساتھ ساتھ علامہ خطابیؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ اگر جمع صوری مراد لی جائے تو یہ بڑی تنگی کا باعث ہوگا کیونکہ نمازوں کے اول و آخری اوقات کو تو اکثر

علمائے کرام بھی نہیں جانتے چہ جائیکہ عامۃ الناس اسے معلوم کر سکیں۔(ایضاً)

رہا دو نمازوں کو جمع کرنے کا مسئلہ تو اس کے متعلقہ روایات پر بحث کرنے کے بعد آخر میں لکھتے ہیں:

" والقدر المحقق هو ثبوت الجمع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حالة السفر والعذر" (التعلیق الممجد ص ۱۱۴)

"یعنی تحقیقی بات یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حالت سفر اور عذر میں دو نمازیں جمع کرنا ثابت ہے۔"

عمدۃ الرعایہ ص ۱۵۱، ج ۱ میں بھی امام شافعیؒ کے موقف کی وضاحت کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔ "هذا هو الحق" کہ حق یہی ہے۔ اسی طرح ایک استفتاء کے جواب میں لکھتے ہیں۔

" جمع بین الصلاتین کی بدون عذر، مرض و سفر وغیرہ کے اجازت نہ دی جائے۔ ہر چند کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح مسلم وغیرہ میں بغیر سفر ولا مطر ولا عذر مروی ہے مگر اکثروں کے نزدیک وہ جمع صوری پر محمول ہے اور بعض محدثین اگرچہ بدون کسی عذر کے جمع حقیقی جائز رکھتے ہیں مگر وہ شرط کرتے ہیں کہ عادت نہ ہونے پاوے۔ احیاناً اگر ہو تو کچھ مضائقہ نہیں۔ پس عوام کو اجازت دینے میں احتمال قوی عادت کا ہے۔

(مجموعہ فتاویٰ ص:۲۹۹ ج:۲)

اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ عذر میں مولانا جمع بین الصلاتین کے قائل ہیں۔ البتہ عوام کی بے خبری کی بناء پر اس کی عام اجازت دینا مناسب نہیں سمجھتے۔

سنن و نوافل دو یا چار رکعت: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دن اور رات کے نوافل و سنن اکٹھے چار رکعتوں سے پڑھنے افضل ہیں۔ کتب فقہ و فتاویٰ میں عموماً علمائے احناف نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ جبکہ قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ رات کے نوافل دو رکعت سے اور دن کے چار رکعتوں سے پڑھنا افضل ہیں اور امام شافعیؒ رات و دن میں دو دو رکعتیں افضل سمجھتے ہیں۔ علمائے احناف نے جن عقلی دلائل کی بناء

پر رات اور دن کے نوافل کو چار رکعت سے پڑھنا راجح قرار دیا ہے۔ مولانا لکھنویؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ولا یخفی ما فیہ فان اداء النبی صلی اللہ علیہ وسلم اربع رکعات بتحریمة واحدة فی اللیل والنھار مما لا ینکر ثبوتہ بالاحادیث الثابتة لکن الکلام فی مایدل علی انہ الافضل وھو مفقود والفضائل فی مثل ھذا الباب انما یثبت بالتوقیف من الشارع لا من الامر المعقول فقط"

(التعلیق الممجد ص:۱۲۰)

"اور اس میں جو کمزوری ہے وہ مخفی نہیں۔ بے شک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا رات اور دن میں ایک ہی تکبیر تحریمہ سے چار رکعتیں پڑھنا ایسا عمل ہے کہ احادیث ثابتہ کی بنا پر اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن کلام یہ ہے کہ وہ کونسی دلیل ہے جس سے ثابت ہوتا ہو کہ یہ افضل ہے۔ وہ دلیل مفقود ہے اور ان جیسے مسائل میں فضیلت شارع علیہ الصلاۃ والسلام کے مقرر کرنے سے ہوتی ہے۔ محض عقلی بنیاد پر نہیں۔"

گویا انہوں نے امام ابو حنیفہ اور عموماً حنفی موقف سے یہاں بھی اختلاف کیا ہے۔ اور قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے موقف کو ترجیح دی ہے ایک اور مقام پر اس کے متعلق لکھتے ہیں کہ صاحبین نے رات کے نوافل دو' دو' رکعتوں سے پڑھنے کو افضل قرار دیا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ صلاۃ اللیل مثنی مثنی "کہ رات کی نماز دو دو رکعت ہے۔ "وقولھما اوثق واصح" اور ان دونوں کا قول زیادہ پختہ اور زیادہ صحیح ہے۔ (عمدۃ الرعایہ ص:۲۰۱ ج:۱)

<u>مغرب کی نماز سے پہلے دو رکعت:</u> نماز مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھنے کے بارے میں سلف کے درمیان اختلاف ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ ان کے قائل نہیں۔ بلکہ علمائے احناف نے انہیں مکروہ قرار دیا ہے جبکہ امام احمدؒ اور

امام اسحاق" ان کی مشروعیت کے قائل ہیں۔شوافع کے مابین بھی اختلاف ہے۔ امام نووی نے شرح مسلم میں کہا ہے کہ صحیح تر بات محققین کے نزدیک یہی ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں وارد شدہ احادیث کی بناء پر یہ مستحب ہیں۔ علمائے احناف میں علامہ ابن ھمام" نے اس پر تفصیلا بحث کی ہے۔ علامہ لکھنوی" اسی مسئلہ کی تفصیل نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"اقول عبارات اکثر فقھائنا یکرہ التنفل قبل صلاۃ المغرب وعللوہ بانہ یلزم منہ تاخیر المغرب فالظاھر ان مرادھم کراھۃ تطویل التنفل قبلھا کما ھو منطوق العلۃ فلو صلی احیانا بحیث لا یلزم منہ تاخیر المغرب لم یکرہ البتہ کما ھو مقتضی تطبیق الاحادیث بعضھا ببعض فتدبر" (السعایہ ص:۳۱ ج:۱)

"میں کہتا ہوں کہ ہمارے اکثر فقہاء نے نماز مغرب سے پہلے نفل پڑھنے کو مکروہ کہا ہے اور انہوں نے اس کی علت یہ قرار دی ہے کہ اس سے نماز مغرب میں تاخیر ہو جاتی ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا مقصد یہ ہے کہ مغرب سے پہلے طویل رکعتوں سے نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ علت کے منطوق سے عیاں ہوتا ہے۔ اس لئے اگر کبھی کبھار مختصر طور پر نفل پڑھ لئے جائیں کہ ان سے مغرب کی نماز میں تاخیر نہ ہو تو پھر یہ یقیناً مکروہ نہیں جیسا کہ بعض احادیث کے ساتھ اس کی تطبیق و توفیق کا تقاضا ہے اسے خوب سمجھ لو۔"

مولانا لکھنوی" کے اس بیان سے عیاں ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں بہت سی احادیث کے پیش نظر مغرب کی نماز سے پہلے وہ مختصر طور پر دو رکعت نفل پڑھنے کے قائل ہیں۔ علامہ قسطلانی" کے حوالہ سے خود انہوں نے لکھا ہے:

"مجموع الاحادیث تدل علی استحباب تخفیفھا کرکعتی الفجر"

(السعایہ ص:۲۹ ج:۲)

"تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ صبح کی دو سنتوں کی طرح مغرب سے پہلے مختصر طور پر دو رکعت نفل پڑھنے مستحب ہیں۔"

گویا انہوں نے امام احمدؒ اور محققین شوافع کی تائید کی ہے۔ اپنے ہم مسلک علمائے احناف کی نہیں۔

صبح کی سنتوں کے بعد لیٹنا: صبح کی سنتیں پڑھنے کے بعد دائیں کروٹ تھوڑے سے وقت کے لئے لیٹنا امام شافعیؒ کے نزدیک مسنون ہے بلکہ علامہ ابن حزمؒ نے اسے واجب قرار دیا ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ اس کے قائل نہیں۔ مولانا لکھنوی ؒ اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ظاهر الاحاديث القولية والفعلية تقتضي مشروعية الضجعة بعد ركعتي الفجر فلا اقل من ان يكون مستحبا ان لم يكن سنة" (التعلیق الممجد ص:۱۴۲)

"قولی اور فعلی احادیث کے ظاہری الفاظ اس بات کے متقضی ہیں کہ صبح کی دو رکعتوں کے بعد لیٹنا وشروع ہے۔ یہ اگر مسنون نہیں تو درجہ استحباب سے کم نہیں۔"

علمائے احناف اس سلسلے میں حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے جن آثار سے استدلال کرتے ہیں۔ مولانا لکھنویؒ نے ان کا بھی جواب دیا ہے۔ مگر اس کی تفصیل کی یہاں نہ ضرورت ہے اور نہ ہی یہ ہمارا موضوع ہے۔

صبح کی سنتیں نماز فجر کے بعد پڑھی جا سکتی ہیں؟ صبح کی دو سنتیں اگر کسی وجہ سے رہ جائیں تو نماز فجر کے بعد اور طلوع آفتاب سے پہلے پڑھی جا سکتی ہیں یا نہیں؟ امام شافعیؒ اس کے قائل ہیں جبکہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر چاہے تو طلوع آفتاب کے بعد سنتیں پڑھے اور اگر نہ بھی پڑھے تو کوئی حرج نہیں۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ سے دریافت کیا گیا کہ "بعد ادائے نماز فجر، سنت فجر کا ادا کرنا قبل طلوع شمس کے درست ہے یا نہیں اور کوئی حدیث اس باب میں وارد ہے یا نہیں؟" تو انہوں نے اس کے جواب میں

فرمایا:

"حنفیہ باستناد ان احادیث کے کہ **نہی صلاۃ قبل الطلوع الشمس وقبل الغروب** میں وارد ہیں' اداء سنت فجر کو بعد نماز فجر قبل طلوع کے مکروہ لکھتے ہیں۔ لیکن سنن ابی داؤد میں قیس بن عمرو سے مروی ہے کہ (ترجمہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا وہ صبح کی نماز کے بعد دو رکعتیں پڑھ رہا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا صبح کی نماز دو رکعتیں ہیں تو اس شخص نے عرض کی کہ میں نے پہلی دو رکعتیں نہیں پڑھی تھیں تو وہ اب پڑھی ہیں تو آپ ﷺ خاموش رہے" (مجموعہ فتاویٰ ص:۱۶۹ ج:۱)

مولانا لکھنوی ؒ نے حدیث کے الفاظ لکھے ہیں۔ راقم نے قارئین کی سہولت کے لئے اس کا ترجمہ نقل کیا ہے۔ یہی سوال مولانا موصوف سے ایک دوسرے انداز میں کیا گیا کہ کیا صبح کی نماز کے بعد دو سنتیں پڑھنا بلا کراہت جائز ہیں؟ تو اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا:

"از حدیث قیس خرج النبی ﷺ فاقیمت الصلاۃ فصلیت معه الصبح ثم انصرف النبی ﷺ فوجدنی اصلی فقال مهلا یا قیس اصلاتان قلت انی لم اکن رکعت رکعتی الفجر قال فلا اذن انتهی اخرجه الترمذی وابن ماجه وغیرهما۔

"عدم کراہت ثابت ست و ضعف اسنادش چنانکہ ترمذی وغیرہ کردہ است نہ بدرجہ است کہ مسقط احتجاج باشد لیکن حنفیہ بسبب تقریر اصولی حکم کراہت میدہند" الخ

(ایضاً ص ۲۵۴ ج ۱)

حضرت قیس کی حدیث سے عدم کراہت ثابت ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے تشریف لائے۔ نماز کے لئے اقامت کہی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح کی نماز پڑھی پھر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو مجھے نماز پڑھتے دیکھا تو آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے قیس ٹھہرو کیا دو نمازیں؟ (ایک ہی وقت میں) تو میں نے عرض کی کہ میں نے فجر کی دو سنتیں نہیں پڑھی تھیں تو آپ ﷺ نے فرمایا پھر کوئی حرج نہیں' اسے ترمذی اور ابن ماجہ وغیرھما نے روایت کیا ہے اور اس کی سند کا ضعف جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ نے بیان کیا ہے اس درجہ کا نہیں کہ اس سے یہ حدیث درجہ استدلال سے ساقط ہو جائے۔ لیکن احناف اس کی کراہت اصولی مسئلہ کی بناء پر کرتے ہیں۔"

اس کے بعد انہوں نے اس اصول کو نقل کیا جس کا خلاصہ وہی ہے جو پہلے جواب کے آغاز میں انہوں نے بیان کیا ہے اسی لئے ہم نے اسے نظرانداز کر دیا۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مولانا موصوف نماز فجر کے بعد سنتوں کو ادا کرنا مکروہ قرار نہیں دیتے اور اس بارے میں وارد شدہ حدیث کو قابل استدلال سمجھتے ہیں۔

اقامت کے بعد سنتیں پڑھنا: امام ابو حنیفہ" فرماتے ہیں کہ جب اقامت ہو جائے تو سنتیں پڑھنا مکروہ ہیں البتہ صبح کی سنتیں پڑھ سکتا ہے۔ جبکہ امام شافعی" ' امام احمد" ' امام اسحاق" ' امام ابن المبارک" ' امام سفیان ثوری" اور جمہور فرماتے ہیں کہ صبح کی سنتیں بھی نہیں پڑھنی چاہئیں۔ علامہ شوکانی" اور محدث مبارک پوری" نے اس بارے میں مذاہب کی جو تفصیل بیان کی ہے وہ قابل مراجعت ہے ہمیں یہاں صرف یہ عرض کرنا ہے کہ علامہ طحاوی" نے صحابہ کرام؇ اور تابعین" کے کچھ آثار نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ جن احادیث سے اقامت کے بعد سنتیں پڑھنے کی ممانعت ہے ان سے مراد فرض نماز والی جگہ سنتیں پڑھنے کی ممانعت ہے۔ مگر مولانا عبدالحی مرحوم نے علامہ طحاوی" پر تنقید کی ہے اور صاف صاف لکھا ہے کہ:

" لکن لا یخفی علی الماھران ظاھر الاخبار المرفوعۃ ھو المنع " (التعلیق الممجد ص:۸۶)

"کسی ماہر پر مخفی نہیں کہ مرفوع روایات کے ظاہری الفاظ اسی پر دلالت کرتے ہیں کہ اقامت کے بعد سنتیں پڑھنا منع ہے۔"

اس کے بعد انہوں نے ان احادیث کو نقل کیا ہے۔ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صبح کی سنتیں بھی اقامت کے بعد پڑھنی منع ہیں اور فرمایا ہے کہ انہی روایات کے بارے

میں علامہ طحاوی ؒ نے فرمایا ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ نے اقامت کے بعد سنتیں پڑھنے سے ان حضرات کو منع فرمایا تھا جو انہی صفوں میں کھڑے سنتیں پڑھ رہے تھے۔ مولانا لکھنوی ؒ فرماتے ہیں کہ یہ تاویل بلا دلیل ہے۔" **بل سياق بعض الروايات يخالفه** " بلکہ بعض روایات اس تاویل کے بالکل مخالف ہیں۔ (ایضاً)

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا لکھنوی ؒ اقامت کے بعد صبح کی سنتیں پڑھنے کی بھی اجازت نہیں دیتے جیسا کہ امام شافعی ؒ، امام احمد ؒ اور جمہور کا مسلک ہے۔ اس مسئلہ پر نیز صبح کی سنتوں کے باقی متعلقہ مسائل کے بارے میں حضرت مولانا شمس الحق ڈیانوی شارح سنن ابی داؤد کی معرکۃ الاراء تصنیف "اعلام اهل العصر باحکام رکعتی الفجر" قابل مراجعت ہے۔ جو عرصہ ہوا ادارۃ العلوم الاثریہ سے تحقیق کے ساتھ زیور طبع سے آراستہ ہو چکی ہے۔ جس کا عکس بعد میں مصر کے ایک مکتبہ نے بھی شائع کر دیا ہے۔

ذرا توجہ فرمائیے: ضرورت تو نہیں تاہم قابل توجہ یہ بات ہے کہ امام محمد ؒ نے فرمایا کہ " **لا باس بان يصليهما الرجل** " کہ اقامت کے بعد صبح کی دو سنتیں اگر کوئی پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں اور خود مولانا لکھنوی ؒ نے لکھا ہے کہ " **لا باس به** کا جملہ اکثر طور پر دلالت کرتا ہے کہ اس کام کا نہ کرنا اولیٰ ہے" **يفيد في الغالب ان تركه افضل** " (**غاية المقال** ص:۱۱۴) اور علامہ شامی ؒ نے کہا ہے کہ **لا باس به** میں کراہت تنزیہی پائی جاتی ہے اور غیر مستحب پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے (ردالمحتار) بایں طور کیا امام محمد ؒ کے کلام میں اقامت کے بعد صبح کی سنتوں کی اجازت بھی کراہت تنزیہی اور غیر مستحب پر محمول ہے؟

اسی مسئلہ کے بارے میں مولانا موصوف سے سوال ہوا کہ "بعد شروع ہونے جماعت فجر کے ادا کرنا سنت فجر کا زاویہ مسجد میں یا ایسے مکان میں جو خارج مسجد ہو درست ہے یا نہیں اور اس باب میں کوئی حدیث قابل احتجاج کے ہے یا نہیں اور حجاج بن نصیر اور عباد بن کثیر کے جن دونوں پر مدار حنفیت کا اس مسئلہ خاص میں ہے فی الواقع ضعیف ہیں یا نہیں؟" جس کے جواب میں انہوں نے فرمایا: "جواز ادائے سنت فجر میں بعد اقامت کے کوئی حدیث صریح صحیح نظر سے نہیں گزری بلکہ اس کے خلاف احادیث صحیحہ موجود ہیں۔

(پھر انہوں نے موطا سے حضرت ابو سلمہ بن عبد الرحمن کی، صحیحین سے عبداللہ بن مالک بن جینہ کی اور سنن ابی داؤد وغیرہ سے عبداللہ بن شرحبیلؒ کی احادیث نقل کی ہیں پھر لکھتے ہیں) اور حدیث " اذا اقیمت الصلاۃ فلا صلاۃ الا المکتوبۃ الا رکعتی الفجر " (کہ جب اقامت ہو جائے تو صرف فرض ہی ہے سوائے صبح کی دو رکعتوں کے) بوجہ مختلف فیہ ہونے حجاج بن نصیر وعباد کے معارضہ ساتھ اخبار صحیحہ کے نہیں کر سکتے۔ البتہ چند صحابہ سے مروی ہے کہ وہ بعد اقامت کے سنت فجر ادا کر لیا کرتے تھے "(مجموعہ فتاویٰ ص:۱۶۹ ج:۱) جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقامت کے بعد سنتیں پڑھنے کا جو عموماً احناف کے ہاں عمل پایا جاتا ہے مولانا لکھنویؒ اسے احادیث صحیحہ کے خلاف قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ احناف کا عمل بجز چند آثار صحابہ کے کسی قابل اعتماد روایت سے ماخوذ نہیں۔

یہی نہیں بلکہ مجموعہ فتاویٰ ص:۱۶۹ ج:۱ کے حاشیہ میں تو زرقانی کے حوالہ سے یہ بھی لکھا ہے کہ مسلم، سنن اور ابن خزیمہ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب اقامت ہو جائے تو فرض نماز کے علاوہ کوئی اور نماز نہیں" وزاد فی روایۃ ابن عدی باسناد حسن قیل یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا رکعتی الفجر قال ولا رکعتی الفجر " اور ابن عدی کی روایت میں سند حسن سے یہ زیادت بھی ہے کہ آپ سے عرض کیا گیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ اقامت کے بعد فجر کی دو سنتیں بھی نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا دو سنتیں بھی نہیں۔" جس سے مولانا لکھنویؒ کے موقف کی مزید وضاحت ہوتی ہے۔

زبان سے نماز کی نیت: جمہور علمائے احناف اور اسی طرح شوافع کے نزدیک زبان سے نماز کی نیت کرنا مستحب ہے اور عموماً نماز سے پہلے زبان سے نیت کے الفاظ دہرانے کا معمول ہے۔ مولانا لکھنویؒ سے اس کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے صاف صاف فرمایا:

"لم یثبت ذلک من صاحب الشرع ولا

من احد من اصحابه" (آکام النفائس ص ۴)

کہ نہ یہ عمل صاحب شریعت (یعنی رسول اللہ ﷺ) سے ثابت ہے اور نہ ہی کسی صحابی سے اس کے بعد انہوں نے فقہائے کرام کی چند آراء ذکر کی ہیں کہ بعض نے اسے سنت، بعض نے سنت مستحبہ اور بعض نے بدعت حسنہ قرار دیا ہے۔ مگر مولانا لکھنوی ؒ ان سے متفق نہیں بلکہ واشگاف الفاظ میں فرماتے ہیں:

" لا یخفی علی من له ادنی لب ان الاولی فی هذا الباب هو الاقتداء بالنبی ﷺ و اصحابه و هواختیاری لا اتکلم بشیء مما یتکلموبه المتکلمون الاالله اکبر"

(آکام النفائس ص:۵)

کسی معمولی عقل مند پر بھی یہ بات مخفی نہیں کہ اس باب میں بہتر نبی کریم ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی اتباع ہے یہی میرا معمول ہے۔ اللہ اکبر کے علاوہ میں کوئی ایسے الفاظ نہیں کہتا جو کہنے والے اس مقام پر کہتے ہیں۔

بلکہ چند صفحات بعد انہوں نے بعض فقہاء کے اس موقف کی بھی تردید کی ہے جو فرماتے ہیں کہ زبان سے نیت کے الفاظ دل کی نیت اور استحضار کے قائم مقام اور اس کا بدل ہیں مولانا موصوف اس کی تردید کرتے ہوئے ابن امیر الحاج ؒ سے نقل کرتے ہیں:

"ان اقامة فعل اللسان فی هذا مقام القلب عندالعجز عنه بدلا عنه لا یکون بمجردالرای لان الابدال لا تنصب بالرای"

الخ (ایضا" ص:۱۵)

"یہاں عجز کی صورت میں دل کی بجائے زبان کی نیت کو اس کا بدل قرار دینا محض رائے اور قیاس سے نہیں ہو سکتا کیونکہ کسی چیز کا بدل محض قیاس سے مقرر نہیں کیا جا سکتا۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ احناف کے ہاں نماز کی نیت کے لئے جو الفاظ

کیے جاتے ہیں۔ وہ حدیث اور آثار صحابہ سے قطعاً ثابت نہیں۔ شرح وقایہ میں یہ کہا گیا ہے کہ نیت الفاظ کے ساتھ افضل ہے۔ مگر مولانا لکھنوی ؒ فرماتے ہیں۔

"الاكتفاء بنية القلب هو مجزئ اتفاقاً وهو الطريقة المشروعة المأثورة عن رسول الله ﷺ واصحابه فلم ينقل عن احد منهم التكلم بنويت اونوی صلاة كذا في وقت كذا ونحو ذلك كما حققه ابن الهمام في فتح القدير وابن القيم في زاد المعاد" الخ

(عمدۃ الرعایہ ص:۱۵۹ ج۱)

"کہ دل سے نیت کرنا بالاتفاق کافی ہے اور یہ یہی طریقہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشروع و ماثور ہے۔ ان میں سے کسی سے بھی ثابت نہیں کہ کسی نے زبان سے کہا ہو میں نے نیت کی یا میں نیت کرتا ہوں فلاں نماز کی فلاں وقت میں جیسا کہ ابن ہمام ؒ نے فتح القدیر اور ابن قیم نے زاد المعاد میں تحقیق کی ہے۔" بلکہ السعایہ میں تو اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ فقہائے کرام اور علمائے حنفیہ کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے حنابلہ کے موقف کے مطابق علامہ ابن ہمام اور علامہ علی قاری ؒ کی عبارتیں نقل کی ہیں کہ یہ بدعت ہے اور اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے علامہ الشرنبلالی کی مرقی الفلاح سے نقل کیا ہے کہ ہمارے بعض مشائخ نے جو اسے سنت قرار دیا ہے تو اس سے سنت نبوی مراد نہیں بلکہ بعض مشائخ کی سنت مراد ہے اور بحث کے اختتام پر خود انہوں نے کہا ہے کہ جن حضرات نے اسے مستحب قرار دیا ہے جیسا کہ ہدایہ' اس کی شروحات' قاضی خان' کافی المجتبیٰ اور منیۃ التنویر وغیرہ میں ہے تو اس سے مراد مستحب شرعی نہیں کہ زبان سے کبھی کبھی رسول اللہ ﷺ نے نیت کی مگر اکثر اوقات اسے ترک کر دیا جیسا کہ گردن کا مسح ہے کیونکہ زبان سے نیت تو کسی ایک نماز میں بھی آپ سے ثابت نہیں بلکہ اس سے مستحب عرفی مراد ہے کہ علماء و مشائخ نے اسے مستحب قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"ليس المراد بالمستحب في قول المنية وغيره المستحب الشرعي وهو الذي فعله رسول الله ﷺ احيانا وتركه في اكثر الاوقات كمسح الرقبة لانه لم يثبت ذلك في صلاة واحدة ايضا بل المستحب العرفي بمعنى ما احبه العلماء والمشائخ"

(السعايه - ص:۱۰۱ج:۲)

جس سے یہ بات نصف النھار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ لکھنوی زبان سے نماز کی نیت کو نہ سنت نبوی نہ مستحب شرعی تسلیم کرتے ہیں بلکہ علامہ ابن ہمام اور حنابلہ کی طرح اسے بدعت قرار دیتے ہیں جیساکہ اس سلسلے میں انہوں نے حافظ ابن القیم کی زادالمعاد اور اغاثۃ اللھفان سے نقل کیا ہے۔

تکبیر تحریمہ کے وقت کانوں کو چھونا: تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کو کانوں کے برابر اٹھانا چاہئے یا کندھوں تک۔ امام شافعی کندھوں تک جبکہ امام ابو حنیفہ کانوں تک اٹھانے کے قائل ہیں۔ علامہ طحاوی نے اس سلسلے میں جو رویہ اختیار کیا اور بلاجواز کندھوں تک ہاتھ اٹھانے کو عذر پر محمول کیا۔ اسے خود صاحب بنایہ نے محض تکلف قرار دیا ہے جس کی تفصیل بڑی دلچسپ ہے۔ مگر یہاں اس کی گنجائش نہیں۔ ہم یہاں یہ ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ متاخرین فقہائے احناف میں سے بعض نے کانوں کے برابر نہیں بلکہ کانوں کو ہاتھ لگانے کا حکم دیا۔ شرح وقایہ میں بھی ہے **ماسا بابھامیہ شحمتی اذنیہ**" کہ ہاتھ یوں اٹھائے جائیں کہ دونوں ہاتھوں کے انگوٹھے کانوں کی لو کو چھو رہے ہوں۔ یہی طریقہ آج احناف کے ہاں رائج ہے۔ مگر یہ معلوم کرکے یقیناً آپ تعجب کریں گے کہ کانوں کو ہاتھ لگانے کا یہ موقف امام ابو حنیفہ کا نہیں محض متاخرین کی اختراع ہے۔ مولانا لکھنوی اسی حقیقت کا اظہار کرتے ہوئے علامہ قہستانی حنفی کی جامع الرموز کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔

"والمس لم يذكر في المتداولات الافي فتاوى قاضي خان و الظهيرية والقول بانه لتحقيق المحاذاة ليس بشي ء"

(السعا یہ۔ص:۱۵۲'ج:۲)

"کانوں کو چھونا متداول کتب فقہ میں نہیں۔ صرف قاضی خاں اور ظہیریہ میں یہ فتویٰ ہے اور یہ کہنا کہ یہ کانوں کی برابری کے تحقق کے لئے ہے۔کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔"

مولانا عبدالحیؒ نے ذکر کیا ہے کہ علامہ علی بن ابی بکر بن عبدالجلیل مرغینانیؒ المتوفی ۵۹۳ھ نے ہدایہ میں تو کانوں کے برابر ہونے کا البتہ "مختارات النوازل" میں کانوں کو چھونے کا ذکر کیا۔ علامہ قاضی خاں حسن بن منصور بن محمود انہی کے معاصر ہیں جو ۵۹۲ھ میں فوت ہوئے۔ فتاویٰ ظہیریہ کے مولف علامہ ظہیرالدین محمد بن احمد البخاری المتوفی ۶۱۰ھ ان سے متاخر ہیں۔گویا کانوں کو ہاتھ لگانے کا فتویٰ چھٹی صدی میں احتیاط کے طور پر اختیار کیا گیا۔ پہلی پانچ صدیوں میں فقہائے احناف کے ہاں اس کا ذکر کہیں نہیں۔ نہ ہی یہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کا موقف ہے۔

رفع الیدین: نماز میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ رکوع کو جاتے اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع الیدین کرنا اکثر صحابہ و تابعین کا مسلک ہے۔ ائمہ اربعہ میں امام شافعیؒ' امام احمدؒ اور صحیح قول کے مطابق امام مالکؒ بھی اس کے قائل ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہؒ اس کا انکار کرتے ہیں۔ ان کے تلامذہ میں قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ وغیرہ ان کے ہمنوا ہیں جبکہ امام عبداللہؒ بن مبارک رفع الیدین کے قائل تھے اور اس سلسلے میں ان کا امام ابو حنیفہؒ سے مکالمہ بھی مشہور ہے۔ اسی طرح قاضی ابویوسفؒ کے تلمیذ رشید عصامؒ بن یوسف بھی رفع الیدین کرتے تھے۔(الفوائد البہیہ ص۱۱۶)

علمائے احناف میں سے بعض نے رفع الیدین کو موجب فساد نماز قرار دیا ہے۔امیر کاتب الاتقانی نے اس سلسلے میں ایک رسالہ بھی لکھا۔ مولانا لکھنویؒ اس کی تردید میں لکھتے ہیں:

"ماقبح كلامه ما اضعفه اتفسد الصلاة بما تواتر فعله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه" الخ (الفوائد البہیہ ص:۵۰)

اس کا کلام کس قدر برا اور کمزور ہے۔ کیا اس عمل سے نماز فاسد ہو جاتی ہے جس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے کرنا تواتر سے ثابت ہے۔"

اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ کا قول بھی مکحول نسفیؒ المتوفی ۳۱۸ھ کے حوالہ سے بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ نماز میں رفع الیدین سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ مگر خود مقتدر علمائے احناف نے اس قول کو شاذ اور ظاہر الروایہ کے خلاف قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ مکحول نسفی مجہول ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے اس کے متعلق میمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مکحول النسفی کے ترجمہ میں بڑی طویل اور نفیس بحث کی ہے جو قابل مراجعت ہے۔ ملاحظہ ہو۔ الفوائد البہیہ ص:۲۱۶'۲۱۷۔ یہ رسالہ اس طویل عبارت کا متحمل نہیں۔ اس بحث کا حوالہ انہوں نے التعلیق الممجد ص:۸۹ میں بھی دیا ہے۔

اسی طرح بعض علمائے احناف مثلاً علامہ طحاویؒ' علامہ ابن ہمامؒ' علامہ عینیؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ رفع الیدین کا عمل منسوخ ہو چکا ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے اس دعوی کی بھی سخت تردید کی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"اما دعوى نسخه كما صدر عن الطحاوى مغترا بحسن الظن بالصحابة التاركين و ابن الهمام والعينى و غيرهم من اصحابنا فليست بمبرهن عليها بما يشفى العليل ويروى الغليل" (التعلیق الممجد ص:۸۹)

رفع الیدین کے منسوخ ہونے کا دعوئی بعض رفع الیدین نہ کرنے والے صحابہ کرامؓ پر حسن ظن کی بنا پر جیسا کہ علامہ طحاویؒ' علامہ ابن ہمامؒ' علامہ عینیؒ اور ہمارے دیگر اصحاب نے کیا ہے۔ اس پر کوئی ایسی واضح دلیل نہیں جس سے حاجت مند کی تشفی ہو سکے اور پیاسے کی پیاس بجھ سکے۔"

مولانا موصوف نے دعوی نسخ پر علامہ طحاویؒ وغیرہ نے جو استدلال کیا ہے مولانا لکھنویؒ نے اس کی بھی خوب خبر لی ہے اور اس بارے میں بعض فقہاء نے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے جو آثار بے سروپا نقل کئے ہیں کہ انہوں نے فرمایا رفع الیدین آپ ﷺ پہلے کرتے تھے پھر چھوڑ دیا۔ فرماتے ہیں کہ کسی محدث نے اسے نقل نہیں کیا بلکہ ان سے تو اس کے برعکس رفع الیدین کرنا مروی ہے اسی طرح شیخ عبدالحقؒ نے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ نقل کیا ہے کہ عشرہ مبشرہ رفع الیدین نہیں کرتے تھے۔ اس کے بارے میں فرماتے ہیں:

"لاعبرة بهذا الاثر مالم يوجد سنده عند مهرة الفن مع ثبوت خلافه في كتب الحديث" (التعلیق الممجد ص۸۹)

"اس اثر کا کوئی اعتبار نہیں جب تک کہ اس کی سند ماہرین فن کے ہاں نہ پائی جائے حالانکہ کتب حدیث میں اس کے خلاف ثابت ہے۔" اس مسئلہ میں وہ اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ سے کرتے ہیں:

" الانصاف في هذا المقام انه لا سبيل الي رد روايات الرفع برواية ابن مسعود وفعله واصحابه ودعوى عدم ثبوت الرفع ولا الى رد روايات الترك بالكلية ودعوى عدم ثبوته ولا الى دعوى نسخ الرفع مالم يثبت ذلك بنص عن الشارع بل يوفى كل من الامرين حظه و يقال كل منهما ثابت و فعل الصحابة والتابعين مختلف و ليس احد هما بلازم يلام تاركه مع القول برجحان ثبوت الرفع عن رسول الله ﷺ۔" (التعلیق الممجد ص۹۱)

"اس مقام پر انصاف یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کی روایت' ان کے اور ان کے اصحاب کے عمل کی بناء پر رفع الیدین کی روایات کو رد کرنا اور اس کے ثبوت کا انکار کرنا کوئی طریقہ نہیں اور نہ ہی ترک رفع الیدین کی روایات کو بالکلیہ رد کرنے اور ان کے ثابت نہ ہونے کا دعویٰ کوئی طریقہ ہے اور نہ رفع الیدین کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کوئی طریقہ ہے جب تک کہ نسخ شارع علیہ الصلاۃ والسلام سے ثابت نہ ہو۔ بلکہ چاہئے کہ ہر ایک عمل کو اس کا حصہ دیا جائے اور کہا جائے کہ دونوں طریقے ثابت ہیں۔ صحابہ و تابعین کا عمل مختلف ہے اور کسی ایک کے لئے ضروری نہیں کہ وہ دوسرے کو ملامت کرے تاہم رسول اللہ ﷺ سے رفع الیدین کرنے کا ثبوت راجح ہے"

اسی طرح موصوف مزید فرماتے ہیں:

والقدر المحقق فی هذا هو الباب ثبوت الرفع و ترکه کلیهما عن رسول الله صلی الله علیه وسلم الا ان رواة الرفع من الصحابه جم غفیر و رواة الترک جماعة قلیلة مع عدم صحة الطرق عنهم الا عن ابن مسعود و کذلک ثبت الترک عن ابن مسعود و اصحابه باسانید محتجة بها فاذن نختار ان الرفع لیس بسنة موکدة یلام تارکها الا ان ثبوته عن النبی صلی الله علیه وسلم اکثر وارجح" (ایضاً ص۸۹)

"اس باب میں محقق بات یہ ہے کہ رفع الیدین کا ثبوت اور ترک دونوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں مگر صحابہ کرامؓ میں رفع الیدین کے راوی بہت زیادہ ہیں اور نہ کرنے کے راوی تھوڑے ہیں اور سوائے عبداللہؓ بن مسعود کی حدیث کے ان کے اسانید بھی صحیح نہیں۔ عبداللہ بن مسعود اور ان کے تلامذہ سے رفع الیدین نہ کرنا

ثابت ہے۔ ہم اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ رفع الیدین سنت موکدہ نہیں کہ اس کے نہ کرنے والے کو ملامت کی جائے البتہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت اکثراور زیادہ راجح ہے۔

رفع الیدین کی احادیث کو اکثرہی نہیں بلکہ علامہ سیوطیؒ کے رسالہ "الازھار المتناثرۃ فی الاخبار المتواترۃ" کے حوالہ سے انہیں متواتر بھی قرار دیا ہے (ایضا) جس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ وہ گو رفع الیدین کو سنت موکدہ قرار نہیں دیتے تاہم اس کا ثبوت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے کرنے کو ہی درست اور راجح سمجھتے ہیں۔

انتہائی تعجب کی بات ہے کہ دیوبندی مکتب فکر کے معروف عالم اور مفسر مولانا حسین علیؒ خاں واں بھچراں والے فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے رکوع کو جاتے اور اس سے سر اٹھاتے ہوئے رفع الیدین کرنا بالکل ثابت نہیں یہ راوی کا محض وہم ہے ان کے الفاظ ہیں:

"ان الحنفیۃ لیسوا بقائلین بنسخ الرفع بل ھم منکرون ثبوت الرفع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" (تحریرات حدیث)

کہ حنفیہ رفع الیدین کے نسخ کے قائل نہیں بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں۔ اب ذمہ داری تو علمائے احناف کی ہے کہ وہ بتلائیں کہ واقعی وہ اس کے ثبوت کا ہی انکار کرتے ہیں یا نسخ کے قائل ہیں یا ترجیح کے۔ اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ موصوف کا یہ موقف بھی دراصل امیرؒ کاتب اتقانی کے موافق ہے جو اسے موجب فساد صلاۃ قرار دیتے ہیں۔ جب یہ آپ سے ثابت ہی نہیں تو بار بار اس کا تکرار "عمل کثیر" کے زمرہ میں موجب فساد صلاۃ نہ ہو گا تو اور کیا ہو گا؟ مگر مولانا لکھنویؒ نے جو بات بتکرار فرمائی اس سے اس کی قلعی کھل جاتی ہے مزید ایک اور مقام پر لکھتے ہیں۔

"والحق انہ لا شک فی ثبوت رفع الیدین عند الرکوع والرفع منہ عن رسول اللہ صلی

الله علیہ وسلم وکثیر من اصحابہ بالطرق القویۃ و الاخبار الصحیحۃ و ثبوت ترکہ ایضا منھم فالامر سھل" (السعایہ ص ۲۱۳ ج ۲)

"حق یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اکثر صحابہ سے قوی طرق اور صحیح احادیث سے رکوع کو جاتے ہوئے اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع الیدین کے ثبوت میں کوئی شک نہیں اور اسی طرح اس کے ترک میں بھی' اس لئے معاملہ آسان ہے۔"

گو بظاہر یہاں مولانا نے ترک رفع الیدین کو ثبوت رفع الیدین کے برابر قرار دیا ہے۔ مگر آپ پڑھ آئے ہیں کہ دونوں کی حیثیت برابر نہیں بلکہ واشگاف الفاظ میں انہوں نے صراحت کی ہے کہ رفع الیدین کی احادیث راجح اور اکثر ہیں۔ یہاں یہ لطیفہ بیان کرنا بے محل نہ ہوگا کہ حضرت مولانا حافظ محمد عبداللہ غازی" پوری المتوفی ۱۹۱۸ء نے تقلید چھوڑ کر عمل بالسنہ کا آغاز کیا تو مولانا لکھنوی" نے حافظ صاحب سے پوچھا کہ آپ نے رفع الیدین کیوں اختیار کی؟ جناب حافظ صاحب نے آبدیدہ ہو کر فرمایا مولانا آپ بھی پوچھتے ہیں۔ یہ سن کر مولانا عبدالحی" بالکل خاموش ہوگئے۔ (تذکرہ علمائے حدیث ہند ص ۳۶۳) گویا

خندہ اہل جہاں کی مجھے پروا کیا تھی

تم بھی ہنستے ہو میرے حال پہ رونا یہی ہے

نماز میں ہاتھ کیسے اور کہاں باندھے جائیں؟ نماز میں دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھنے کی کیفیت کے بارے میں علمائے احناف کے مابین اختلاف ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ بائیں کی ہتھیلی کے ظاہر پر' بعض نے کہا بائیں کی ذراع پر بعض نے کہا کہ بائیں کے جوڑ پر اور اکثر مشائخ نے کہا ہے کہ بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کے ظاہر پر دائیں ہاتھ کو رکھا جائے۔ انگوٹھے اور چھوٹی انگلی سے جوڑ کے اردگرد حلقہ بنایا جائے اور تین انگلیاں بازوں پر پھیلا دی جائیں۔ لیکن مولانا لکھنوی" لکھتے ہیں:

"والحق ان الامر واسع محمول علی اختلاف الاحوال" (التعلیق الممجد ص ۱۵۶)

(حق یہ ہے کہ اس مسئلہ میں توسع ہے جو اختلاف احوال پر محمول ہے۔"
کبھی بائیں ہاتھ پر دائیں ہاتھ کو رکھ لے۔ کبھی دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کو پکڑ لے۔ کبھی دائیں ہاتھ کو آگے ذراع پر رکھ لے۔ رہی وہ صورت جسے اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں۔

"قیل هذا خارج من المذهب والاحادیث"

(ایضاً)

" اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جمع کی اس صورت کا تصور مذہب حنفی اور احادیث سے خارج ہے۔"

اسی بات کا اظہار انہوں نے السعایہ۔ ص ۱۵۷ ج ۲ میں کیا اور "معراج الدرایہ" اور "امداد الفتاح شرح نور الایضاح" کے حوالہ سے یہی لکھا ہے کہ یہ جمع مذہب حنفی اور حدیث کے خلاف ہے اور اسی کی تائید انہوں نے علامہ عبدالغنی النابلسی کی "نہایۃ المراد شرح ھدیۃ ابن العماد" سے نقل کی کہ حدیث میں جو صورتیں آئی ہیں۔ مختلف اوقات میں نمازی جس کو چاہے اختیار کرے اور جمع کے اس تکلف سے مذہب حنفی کا کوئی تعلق نہیں۔

رہی یہ بات کہ ہاتھ کہاں باندھے جائیں تو امام ابو حنیفہ ؒ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں۔ جبکہ امام شافعی ؒ ناف کے اوپر سینہ پر ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں۔ مولانا لکھنوی ؒ نے جہاں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کو دلیل پر مبنی قرار دیا ہے وہاں ناف کے اوپر سینہ پر ہاتھ باندھنے کو بھی تسلیم کیا ہے۔ ان کے الفاظ میں:

"قد ثبت عن النبی ﷺ وضع الیدین فوق السرة عند الصدر ایضا فی روایة احمد و ابن خزیمة وبه اخذ الشافعی ومن تبعه"

(عمدۃ الرعایہ ص:۱۶۵ ج ۱)

"نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ناف کے اوپر سینہ کے برابر ہاتھ باندھنے ثابت

ہیں جیسا کہ مسند امام احمد اور ابن خزیمہ میں ہے اور یہی امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کا موقف ہے۔"

عمدة الرعایہ میں توانہوں نے حافظ قاسم قطلوبغاؒ کے حوالے سے حضرت وائلؓ کی روایت "تحت السرہ" کو "دلیل" قرار دے دیا ہے مگر "السعادیہ" میں سرے سے اس روایت کو انہوں نے ذکر ہی نہیں کیا بلکہ جب ان سے پوچھا گیا کہ مرد کے لئے زیر ناف اور عورت کے لئے زیر سینہ ہاتھ رکھنے کا کیا ثبوت ہے؟ انہوں نے جواباً فرمایا:

عورتوں کے لئے زیر ثدیین ہاتھ رکھنے کے سلسلے میں کوئی حدیث نظر سے نہیں گزری اور فقہاء نے عورتوں کے لئے اس طریقہ کو ستر کے لئے تجویز کیا ہے۔......اور مردوں کو زیر ناف ہاتھ رکھنا فقہاء کے یہاں مسنون ہے۔اس سلسلہ میں امام ابوداؤدؒ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں السنة وضع الكف ويضعها تحت السرة لیکن امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ شرح منیہ میں ہے۔ "قال النووي اتفقوا على تضعيفه لانه من رواية عبدالرحمن بن اسحاق الواسطي وهومجمع على ضعفه انتهى" اور بحرالعلوم مولانا عبدالعلی رسائل الارکان میں فرماتے ہیں کہ شیخ ابن ہمامؒ کا قول ہے لم يثبت حديث صحيح يوجب العمل كون الوضع تحت الصدر وفي كونه تحت السره فيحال على حال قصد التعظيم في القيام و المعهود هو كونه تحت السره انتهى" (فتاویٰ مبوب ص:۲۲۰)

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن ہمامؒ وغیرہ کی طرح علامہ لکھنویؒ

بھی اس کے قائل ہیں کہ تحت السرہ یا تحت الصدر کے الفاظ سے کوئی روایت صحیح نہیں تعظیم کا تقاضا یہ ہے کہ مرد ہاتھ ناف کے نیچے باندھے اور عورت ستر کی بناء پر سینہ پر۔ اس لئے عمدۃ الرعایہ میں حافظ قاسم قطلوبغا کی اتباع میں جو کچھ فرمایا محل نظر ہے۔ اسی مسئلہ کے بارے میں ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"مقام ہاتھ باندھنے میں خود حنفیہ مختلف ہیں اور بہ تحقیق اکثر محققین اس مادہ میں وسعت ہے۔ چاہے زیر ناف ہاتھ باندھے چاہے بالائے صدر یا زیر صدر" الخ (مجموعہ فتاویٰ ص:۲۸۹ ج:۱)

اسی طرح مجموعہ فتاویٰ ص:۱۸۵ ج:۱ میں علامہ قائم سندھی" کے رسالہ فوز الکرام سے علی الصدر اور تحت السرہ دونوں کی صحت کو تسلیم کرتے ہوئے عورتوں کے لئے ستر کی بناء پر سینہ پر ہاتھ باندھنے کا فتویٰ دیا۔ نیز ملاحظہ ہو۔

(السعایہ۔ ص:۱۵۶ ج:۲ اور التعلیق المجد ص:۱۵۶)

دعائے استفتاح: تکبیر تحریمہ کے بعد نبی کریم ﷺ سے مختلف دعائیں منقول ہیں۔ ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابو حنیفہ"، امام شافعی" اور امام احمد" وغیرہ دعاء کے قائل ہیں جبکہ امام مالک" کسی دعاء کے قائل نہیں امام ابو حنیفہ" اور ان کے متبعین فرائض میں صرف سبحانک اللھم کے الفاظ سے جو دعاء منقول ہے پڑھنے کے قائل ہیں البتہ نوافل میں دوسری دعاؤں مثلاً انی وجھت وجھی الخ اور اللھم باعد بینی الخ کی بھی اجازت دیتے ہیں۔ مگر امام شافعی" اور امام اسحاق" وغیرہ فرائض و نوافل سبھی نمازوں میں ان دعاؤں کے قائل ہیں۔ مولانا عبدالحی" اسی مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"قد ورد فی الاحادیث المرویۃ فی الصحاح والسنن کثیر من الادعیۃ دعا بھا رسول اللہ ﷺ بعد تکبیر الاحرام قبل القراءۃ واستدلت الشافعیۃ بھا فجوزوا قراءتھا فی الفرائض ایضا و اما اصحابنا

فحملوا كل ذلك على النوافل بدليل ماصرح في بعض روايات السنن انه ﷺ كان يقولها في التطوع و صلاة الليل و الحق ان ارجاع كلها اليه مشكل لتصريح قوله في الفرائض في بعض الروايات ولو لا خوف تطويل المقام لفصلت المرام" (السعایہ ص:۱۶۳ ج:۲)

"صحاح و سنن میں مروی احادیث میں کئی دعاؤں کا ذکر ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے بعد اور قراء ت سے پہلے پڑھتے تھے۔ شوافع نے انہی سے استدلال کیا اور انہیں فرائض میں پڑھنا جائز قرار دیا ہے مگر ہمارے احناف حضرات انہیں نوافل پر محمول کرتے ہیں کیونکہ سنن کی بعض روایات میں تصریح ہے کہ آپ ﷺ نے یہ دعائیں نفلی اور رات کی نماز میں پڑھی ہیں حالانکہ حق یہ ہے کہ ان تمام احادیث کو نوافل کی طرف لوٹانا مشکل ہے کیونکہ بعض روایات میں فرائض کی تصریح ہے اگر تطویل کا خوف نہ ہوتا میں پوری تفصیل سے حقیقت بیان کرتا۔

یہی نہیں بلکہ وہ تو سبحانک اور انی وجہت الخ کو ملا کر فرائض میں پڑھنے کے بھی قائل ہیں چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

"قلت الاظهرانٌ ياتي المصلي في الفرائض بالثناء وحده مرةً و يضم معه التوجيه اخرى عملا بالاحاديث الواردة في ذلك و ارجاع جميع روايات الضم الى النوافل مشكل وقال القاري في شرح النقاية الاظهرن ياتي بالتسبيح تارة و بالتوجيه اخرى لعدم و رودالجمع بينهما انتهى ولا

یخفی علیک مافیہ فانہ قدورد الجمع ایضا فی بعض الروایات کما ذکرناہ"

(السعایہ۔ ص:۱۶۲ ج:۲)

"میں کہتا ہوں کہ سب سے زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں وارد شدہ احادیث پر عمل کرتے ہوئے نمازی کبھی فرائض میں سبحانک پر اکتفا کرے اور کبھی اس کے ساتھ انی وجھت وجھی الخ کو بھی ملا لے۔ دونوں کو ملانے والی تمام روایات کو نوافل پر ہی محمول کرنا مشکل ہے۔ علامہ علی قاری ؒ نے شرح النقایہ میں کہا ہے کہ ظاہربات یہ ہے کہ کبھی سبحانک الخ کو کو پڑھے اور کبھی انی وجھت الخ کو کیونکہ دونوں کو ملا کر پڑھنا ثابت نہیں' لیکن ان کے کلام میں جو سقم ہے وہ تمہارے اوپر مخفی نہیں۔ کیونکہ بعض روایات میں ملا کر پڑھنے کا بھی ذکر آیا ہے جیسا کہ ہم نے انہیں ذکر کیا ہے۔"

مزید برآں متاخرین علمائے احناف میں یہ بھی معمول ہے کہ وہ دعائے توجیہ یعنی انی وجھت وجھی الخ تکبیر تحریمہ سے پہلے پڑھتے ہیں۔ مولانا لکھنوی ؒ نے اس بارے میں بھی وضاحت فرمادی ہے کہ:

"اختار المتاخرون (یعنی من الحنفیۃ) ان یقرأ انی وجھت الخ لیکون ابلغ فی احضار القلب وجمع العزیمۃ کما ذکرہ فی النھایۃ والبنایۃ وغیرھما لکن ھذا مما لا اصل لہ فی السنۃ وانما الثابت فی الاحادیث التوجیہ فی الصلاۃ لا قبلھا کما ذکرہ علی القاری فی شرح الحصن (عمدۃ الرعایہ ص:۱۲۲ ج:۱)

"متاخرین حنفیہ نے پسند کیا کہ انی وجھت وجھی کی دعاء تکبیر تحریمہ سے پہلے پڑھی جائے تاکہ حضور قلب اور توجہ مجتمع کرنے میں مدد ہو جیسا کہ نہایہ اور بنایہ وغیرھما میں ہے۔ لیکن اس کا سنت میں کہیں وجود نہیں احادیث میں یہ دعاء نماز کے اندر

ہے نماز سے پہلے نہیں۔ جیسا کہ علامہ علی قاریؒ نے شرح حصن میں کہا ہے۔"

بلاشبہ نہایہ وغیرہ میں ہے کہ یہ متاخرین کا قول ہے مگر آپ حیران ہوں گے کہ فتاویٰ قاضی خاں میں تو اسے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول بتلایا گیا ہے۔ چنانچہ خود مولانا لکھنویؒ نے لکھا ہے:

"وفی فتاوی قاضی خان عند ابی حنیفة ومحمد لو قال ذلک قبل التکبیر لاحضار القلب فهو حسن" (السعایہ۔ ص:۱۶۵ ج:۲)

"فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر یہ تکبیر سے پہلے کہے تو حضور قلب کے لئے اچھا ہے۔"

یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہو یا متاخرین احناف کا، مولانا لکھنویؒ نے دو ٹوک الفاظ میں وضاحت کر دی ہے کہ "**لا اصل له فی السنة**۔ سنت میں اس کا کوئی وجود نہیں۔"

بسم اللہ باآواز بلند یا آہستہ: نماز میں بسم اللہ اونچی آواز سے پڑھی جائے یا آہستہ؟ اس بارے میں شوافع اور احناف کے درمیان اختلاف معروف ہے۔ شوافع اونچی آواز سے جبکہ احناف آہستہ بسم اللہ پڑھنے کے قائل ہیں مولانا لکھنویؒ اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

هذا هو الحق عندی ایضا فان انکار الجهر عن رسول الله ﷺ مطلقا متعسر بل متعذر ولو صح انکاره او حمله علی تعلیم المقتدی و نحو ذلک فلا یتیسر مثله فی الآثار المروية عن الصحابة والتابعین۔ نعم المعلوم من جمیع الروایات ان السر اکثر وقوعا واقوی عملا وهو لا یستلزم انکار

الجهر مطلقا فالقول بان السر مكروه والجهر مسنون كما ذهب اليه الشافعية فی غاية افراط فی حق الجهر و تفريط فی حق السر والقول بالعكس كما ذهب اليه اكثر اصحابنا بالعكس وخيرالامور اوساطها فاحفظه فانه تحقيق شريف قل من تنبه عليه" (احکام القنطرہ ص:۲۷۰)

"میرے نزدیک بھی یہی حق ہے کہ جہراً اور سراً دونوں طرح درست اور ثابت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اونچی آواز سے بسم اللہ کا مطلقاً انکار بہت ہی مشکل ہے۔ اور اگر اس کا انکار درست ہو یا اسے مقتدی کی تعلیم وغیرہ پر محمول کیا جائے تو اس قسم کی تاویل کی صحابہ اور تابعین کے آثار میں گنجائش نہیں۔ ہاں تمام روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آہستہ بسم اللہ پڑھنا اکثر اور عملاً زیادہ قوی روایات سے منقول ہے مگر اس کو اونچی آواز سے پڑھنے کا مطلقاً انکار مستلزم نہیں۔ لہٰذا یہ بات کہ آہستہ پڑھنا مکروہ اور اونچی آواز سے پڑھنا مسنون ہے۔ جیسا کہ شوافع کا قول ہے۔ اونچی آواز کے حق میں افراط اور آہستہ پڑھنے کے حق میں تفریط پر مبنی ہے۔ اور اس کے برعکس جیسا کہ اکثر حنفیہ کا مسلک ہے وہ بھی افراط و تفریط پر مبنی ہے۔ درمیانی راستہ اور عمل ہی بہتر ہے۔ اس تحقیق شریف کو خوب یاد کر لو' بہت کم لوگوں نے اس پر متنبہ کیا ہے۔

اسی طرح موصوف ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"والقول الحق ثبوت الجهر من النبی ﷺ احيانا وكون السر اقوى من الجهر كما حققته فی رسالتی احكام القنطرة فی احكام البسملة" (اقامة الحجة ص:۱۴)

"حق قول یہ ہے کہ کبھی کبھی آنحضرت ﷺ سے اونچی آواز سے بسم اللہ پڑھنا

ثابت ہے اور آہستہ پڑھنا اونچی آواز سے پڑھنے سے زیادہ قوی ہے جیسا کہ میں نے اس کی تحقیق احکام القنطرہ میں کی ہے۔" جس سے اس مسئلہ میں ان کی راہ اعتدال کا علم ہوتا ہے۔

فاتحہ خلف الامام: امام کے پیچھے مقتدی فاتحہ پڑھے یا نہ پڑھے؟ اس بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ وغیرہ اسے ضروری قرار دیتے ہیں۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ وغیرہ اس کے قائل نہیں۔ مذاہب کی یہ تفصیل شائقین توضیح الکلام جلد اول میں ملاحظہ فرمائیں۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے اس بارے میں السعایہ اور التعلیق الممجد میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ ان کے علاوہ ایک مستقل کتاب "امام الکلام" اور اس کے حاشیہ غیث الغمام میں اس کا کوئی گوشہ مخفی نہ رکھا۔ فریقین کے دلائل پر محاکمہ اور ان کی تحقیق و تنقیح میں ان کے ارشادات بڑے دلچسپ ہیں۔ مگر اس پوری تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ ہم نہایت اختصار کے ساتھ اس مسئلہ میں ان کا موقف قارئین کرام کی خدمت میں پیش کریں گے۔ چنانچہ مولانا لکھنویؒ لکھتے ہیں:

"فاذن ظهر حق الظهور ان اقوى المسالك التى سلك عليها اصحابنا هو مسلك استحسان القراءة فى السرية كما هو رواية عن محمد بن الحسن و اختارها جمع من فقهاء الزمن وارجوارجاء موثقا ان محمد لما جوز القراءة فى السرية و استحسنها لا بد ان يجوز القراءة فى الجهرية فى السكتات عندوجدانها لعدم الفرق بينه وبينه وهذا هومذهب جماعة من المحدثين جزاهم الله يوم الدين ومن نظر

بنظر الانصاف و غاص فی بحار الفقه و الاصول مجتنبا عن الاعتساف یعلم علما یقینیا ان اکثر المسائل الفرعیة والاصلیه التی اختلف العلماء فیها فمذهب المحدثین فیها اقوی من مذاهب غیرهم "الخ (امام الکلام ص:۲۱۶)

"پس اب اچھی طرح ظاہر ہوگیا ہے کہ جن اقوال کو ہمارے فقہاء نے اختیار کیا ہے ان میں سے زیادہ قوی قول یہ ہے کہ سری میں امام کے پیچھے الحمد پڑھنا مستحسن ہے جیسا کہ امام محمدؒ اور دیگر فقہاء زمانہ کی ایک جماعت سے منقول ہے۔ اور مجھے امید واثق ہے کہ جب امام محمدؒ سری میں فاتحہ پڑھنے کو مستحسن کہتے ہیں تو لازماً جہری نمازوں میں بھی امام کے سکتات میں فاتحہ پڑھنے کو جائز سمجھتے ہوں گے۔ کیونکہ جہری نماز سکتات امام میں اور سری نمازوں میں کوئی فرق نہیں۔ یہی محدثین کی ایک جماعت کا مذہب ہے اللہ تعالیٰ انہیں قیامت کے دن جزاء عطاء فرمائے اور جو کوئی انصاف کی نظر سے دیکھے گا اور فقہ و اصول کے سمندر میں بلاتعصب غوطہ زن ہوگا وہ یقیناً جان لے گا کہ علماء کے درمیان جو اکثر اصولی و فروعی مسائل مختلف فیہ ہیں ان میں محدثین کا مذہب دوسروں سے زیادہ قوی ہے۔"

اسی طرح موصوف نے امام الکلام ص:۳۱۱ میں یہ بھی فرمایا ہے کہ مقتدی پر قراءت فرض نہیں بلکہ سری میں مستحب یا سنت ہے۔ اور ہمارے علماء نے ہی جب سری میں فاتحہ خلف الامام کو مستحسن قرار دیا ہے تو ضروری ہے کہ جہری کے سکتات میں بھی مستحسن قرار دیں کیونکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ عموماً علمائے احناف فاتحہ خلف الامام کی ممانعت کے قائل ہیں بلکہ اسے حرام اور مکروہ تحریمی قرار دیتے ہوئے منہ میں آگ ڈالے جانے کا باعث قرار دیتے ہیں۔ مگر مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں۔

"لم یرد فی حدیث مرفوع صحیح النھی عن قراءۃ الفاتحۃ خلف الامام وکل ماذکروہ

مرفوعاً امالا اصل له واما لا یصح۔"

(التعلیق الممجد ص:۹۹)

"کسی بھی صحیح مرفوع حدیث میں فاتحہ خلف الامام کی ممانعت نہیں آئی اور جو بھی مرفوعاً اس سلسلے میں ذکر کرتے ہیں وہ یا تو بے اصل ہے یا وہ صحیح نہیں۔"

یہی بات موصوف نے امام الکلام ص:۲۸۲، ۲۱۲، ۲۱۳ اور السعایہ ص:۳۰۲ ج:۲ میں کہی ہے کہ نبی کریم ﷺ کے کسی صحیح فرمان سے فاتحہ خلف الامام کی ممانعت ثابت نہیں۔ بلکہ التعلیق الممجد میں ممانعت کے سلسلے میں بے اصل روایات پر تنقید کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"فظهر انه لا يوجد معارض لاحاديث تجويز القراءة خلف الامام مرفوعا"

(التعلیق الممجد ص:۹۹)

"پس ظاہر ہو گیا کہ ان میں سے کوئی بھی حدیث قراءۃ خلف الامام کے جواز کی احادیث کے معارض و مقابلہ کی نہیں پائی جاتی۔"

اس کے بعد انہوں نے اس بارے میں مزید دلائل پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے:

"اگر آپ کہیں کہ ممانعت کی دلیل حدیث "واذا قرأ فأنصتوا" ہے کہ جب امام پڑھے تو خاموش رہو۔ تو میں کہوں گا کہ یہ تو جہری نمازوں میں امام کی قراءت کے ساتھ ساتھ قراءت کی ممانعت پر دال ہے۔ سری نمازوں میں اور جھری کے سکتات میں قراءت سے یہ مانع نہیں۔ پھر اگر آپ کہیں کہ وہ حدیث "من کان له امام" ہے کہ جس کا امام ہو تو امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے تو میں کہوں گا کہ یہ تو کفایت پر دلالت کرتی ہے کہ امام کی قراءت کافی ہے ممانعت پر یہ دلیل نہیں۔ پھر اگر آپ کہیں کہ ممانعت پر آثار صحابہ دال ہیں تو میں کہوں گا کہ ان میں سے بعض تو صرف کفایت پر دلالت کرتے ہیں۔ بعض صرف امام کی قراءت کے ساتھ حالت جہر میں ممانعت پر دال ہیں۔ لہٰذا ان میں کوئی معارضہ نہیں۔ البتہ ان میں وہ آثار معارض ہیں، جن میں مطلقاً قراءت کی ممانعت ہے۔ لیکن وہ بھی ممانعت کے لائق نہیں کیونکہ معارضہ میں دونوں کی صحت

میں برابری شرط ہے۔ بلکہ صحابی کا قول و عمل رسول اللہ ﷺ کے فرمان کا مقابلہ و معارضہ نہیں کر سکتا اگرچہ صحابی کے قول کی سند صحیح کیوں نہ ہو۔"

اس پوری تفصیل کے بعد لکھتے ہیں:

"وبالجملة لايظهر لا حاديث تجويز القراءة خلف الامام معارض يساويها في الدرجة ويدل على المنع حتى يقدم المنع على الاباحة" (التعلیق الممجد ص:۹۹)

" خلاصہ کلام یہ ہے کہ قراءت خلف الامام کی احادیث کے معارض کوئی حدیث ثابت نہیں ہوتی جو اس کے درجہ و مرتبہ کے برابر ہو اور قراءت کی ممانعت پر دلالت کرتی ہو تاکہ ممانعت کو اباحت پر مقدم سمجھا جائے۔"

قارئین کرام یہ ہے مولانا عبدالحیؒ کا ان احادیث و آثار کے بارے میں تبصرہ۔ جن کی بناء پر علمائے احناف فاتحہ خلف الامام کو حرام یا مکروہ قرار دیتے ہیں۔ جس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ قراءت خلف الامام کی ممانعت پر کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں۔ مولانا لکھنویؒ مزید فرماتے ہیں۔

"مطلقاً قراءت کی کراہت یا جہری میں قراءت کی حرمت کا قول گو وہ حالت سکتات میں ہو یا سری نمازوں میں تو میں نے محققین حنفیہ اور ان کے محدثین اور کبار فقہاء اور ان کے شارحین کی کتابوں کی ورق گردانی کی ہے۔ مگر میں نے ان میں اس کی کوئی سند مرفوع شافی اور دلیل کافی نہیں پائی۔" (امام الکلام ص:۲۱۵)

گویا مولانا لکھنویؒ نے واشگاف الفاظ میں یہ بات بتکرار کہی ہے کہ فاتحہ خلف الامام کی ممانعت پر کوئی دلیل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اسے سنت قرار دیتے ہیں سری اور جہری نمازوں کے سکتات میں پڑھنے کے قائل ہیں۔

آمین بالجہر: جب امام اونچی آواز سے قراءت کرے اور غیر المغضوب

علیہم ولا الضالین پڑھے تو مقتدی اور امام کو اونچی آواز سے آمین کہنا چاہئے یا آہستہ؟ اس بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ" آہستہ آمین کہنے کے قائل ہیں۔ امام مالک" اور امام شافعی" کا بھی ایک قول یہی ہے۔ جبکہ امام احمد" اور شوافع کے نزدیک اونچی آواز سے آمین کہنا چاہئے۔ مولانا لکھنوی" نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے بڑے بلیغانہ انداز میں کہا ہے:

"لقد طفنا کما طفتم سنینا
بهذا البیت طرا اجمعینا"

فقد وجدنا بعد التأمل والامعان ان القول بالجهر بامین هو الاصح لکونه مطابقا لما روی عن سید بنی عدنان' وروایة الخفض عنه صلی اللہ علیہ وسلم ضعیفة لا توازی روایات الجهر' ولو صحت وجب ان تحمل علی عدم القرع العنیف کما اشار الیه ابن همام وای ضرورة داعیة الی حمل روایات الجهر علی بعض الاحیان او الجهر للتعلیم مع عدم ورود شیء من ذلک فی روایة۔" (السعایہ۔ ص:۱۷۶ج:۲)

"جس طرح تم نے اس گھر کا طواف کیا ہے اسی طرح ہم نے بھی سب کے ساتھ کئی سال اس کا طواف کیا ہے۔ پس ہم نے غور و فکر کے بعد یہی بات محسوس کی ہے کہ بلند آواز سے آمین ہی زیادہ صحیح ہے کیونکہ یہ سید بنی عدنان صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے مطابق ہے اور آپ سے آہستہ کہنے کی روایت ضعیف ہے جو جھراً آمین کہنے کی روایات کا مقابلہ نہیں کرتی۔ اگر وہ صحیح بھی ہو تو ضروری ہے کہ انہیں اس بات پر محمول کیا جائے کہ بہت زور سے آمین نہ کہی جائے جیسا کہ اس کی طرف ابن ہمام" نے اشارہ کیا ہے۔ اور کون سی ضرورت تقاضا کرتی ہے کہ اونچی آواز سے آمین کہنے کی روایات کو بعض اوقات یا تعلیم کے طور پر محمول کیا جائے۔ جبکہ اس کے متعلق کوئی چیز بھی مروی نہیں۔"

اسی طرح علامہ موصوف موطا امام محمد" کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

"والانصاف ان الجهر قوی من حیث الدلیل" (التعلیق الممجد ص:۱۰۳)

"انصاف یہ ہے کہ اونچی آواز سے آمین کہنا دلیل کے اعتبار سے قوی ہے۔"

اسی طرح مولانا لکھنوی ؒ سے سوال کیا گیا کہ نماز میں آمین بالجہر کہنا پیغمبر کا قول و فعل ہے یا نہیں اور یہ اسلام کی بات ہے یا کفر کی اور حنفیہ کی کتابوں اور صحیح احادیث سے ثابت ہے یا نہیں اور مسلمانوں کا قدیم فعل ہے یا نہیں؟۔ "جس کے جواب میں انہوں نے لکھا:

"آمین بالجہر کہنا پیغمبر کا فعل ہے اور یہ اسلام کی بات ہے اور صحیح حدیث سے ثابت بھی ہے اور حنفیہ بھی اس مضمون کو لکھتے ہیں مگر اختلاف ہے اور بہت سے مسلمانوں کا قدیمی فعل ہے۔"

(فتاویٰ مولانا لکھنوی ؒ ص:۱۶۷، ۱۶۸)

اسی طرح ان سے یہ سوال ہوا کہ کسی حاکم کا یہ حکم لگا دینا کہ مسلمان مسجد کے اندر نماز میں آمین زور سے نہ کہیں۔ امور مذہبی میں دخل اندازی ہے یا نہیں اور آمین بالجہر کہنے والوں کو اس حکم امتناعی سے نقصان ہے یا نہیں اور مسجد میں ہر مسلمان کو اپنے طور پر نماز پڑھنے کا اذن عام ہے یا نہیں؟ جس کے جواب میں انہوں نے لکھا:

آمین بالجہر سے منع کرنا امور مذہبی میں دست اندازی ہے اور آمین بالجہر کہنے والوں کو نقصان دیتی ہے اور مسجد میں ہر مسلمان کے لئے مشروعہ طریقہ پر نماز پڑھنے کی اجازت ہے۔

(فتاوی اردو ص:۱۶۹)

اس طرح ان سے دریافت کیا گیا کہ آمین بالجہر کہنا حنفیوں کے طریقہ کے خلاف ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے جواباً فرمایا:

"حنفیہ نماز میں آہستہ آمین کہنے کو سنت کہتے ہیں اور آمین بالجہر کو بھی جائز سمجھتے ہیں۔" (فتاویٰ اردو ص:۱۶۹)

نیز ان سے پوچھا گیا کہ آمین بالجہر کہنے سے ناراض ہونا مسلمانوں کا فعل ہے یا یہودیوں کا۔ حدیث سے کیا ثابت ہے؟ تو انہوں نے فرمایا:

"آمین بالجہر کا فعل نبوی ہونا احادیث سے ثابت ہے۔ باوجود معلوم ہونے کے پھر اس سے ناراض ہونا مسلمان کا کام

نہیں۔" (فتاویٰ اردو ص:۱۶۸)

اس تفصیل سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ آمین بالجہر ہی صحیح احادیث کے موافق ہے اور اس سے منع کرنا یا اظہار ناراضی کرنا مسلمان کا کام نہیں۔ اسی طرح ان سے دریافت کیا گیا کہ جمعہ کی نماز میں ایک نے آمین بالجہر کہا تو ایک جاہل نے عین نماز میں اس کو مارا اس صورت میں اس مسجد میں اذن عام ہے یا نہیں۔ اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا:

> "آمین بالجہر کہنے والے کو جس نے ایک فعل موافق احادیث صحیحہ اور مطابق ایک جماعت ائمہ مجتہدین کے کیا مارنا حرام ہے۔ مارنے والا قابل مواخذہ کے ہے لیکن صرف اسی قدر سے اذن عام میں تخلل نہیں ہوتا اگر مسجد میں آنے سے جمعہ کے روز نمازیوں کو ممانعت نہ کی جاوے۔" (مجموعہ فتاویٰ ص۲۲۱ ج۱)

آمین بالجہر پر عمل کے نتیجہ میں تقلید جامد کے پیروکار یہ "عمل حرام" بھی شائد دینی خدمت سمجھ کر ہی کرتے رہے مگر مولانا لکھنویؒ اس طرز فکر سے بہرحال بیزار تھے۔

نماز مغرب میں مقدار قراءت: مغرب کی نماز میں لمبی قراءت کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ اسے جائز قرار دیتے ہیں جبکہ امام مالکؒ مکروہ کہتے ہیں۔ یہی موقف امام محمد بن حسن شیبانیؒ کا ہے۔ جن روایات میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ الطور یا المرسلات یا الاعراف پڑھی ان کے بارے میں انہوں نے فرمایا یہ روایات یا تو متروک العمل یعنی منسوخ ہیں یا یہ مراد ہے کہ آپ نے ان سورتوں کا کچھ حصہ تلاوت فرمایا۔ مکمل سورت مراد نہیں۔ امام ابو داوٗدؒ وغیرہ نے بھی ان روایات کو منسوخ ہی کہا اور علامہ طحاویؒ نے سورت کا بعض حصہ پڑھنا مراد لیا۔ مولانا لکھنویؒ نے اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے ان دونوں باتوں کی تردید کی کہ نسخ محض احتمال سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ حضرت ام الفضلؓ کی حدیث میں تو تصریح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زندگی کی آخری نماز مغرب جب ادا کی تو اس میں سورہ المرسلات تلاوت فرمائی۔ اس سے تو چھوٹی

سورتوں کا مغرب میں پڑھنا منسوخ ثابت ہوتا ہے نہ کہ لمبی سورتوں کا پڑھنا منسوخ ہوا۔ ان کے الفاظ ہیں:

"فح ان سلک مسلک النسخ یثبت نسخ قراءۃ القصار لا العکس۔"

اسی طرح یہ کہنا کہ آپ نے بڑی سورت مکمل تلاوت نہیں کی اس کا کچھ حصہ تلاوت فرمایا تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت جبیر بن مطعمؓ سے مروی ہے کہ میں نے آپ سے سورہ الطور مغرب کی نماز میں سنی۔ اس لئے یہ لیت و لعل مفید نہیں۔ بلکہ سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ سے آپ نے مغرب کی پہلی دو رکعتوں میں الاعراف تلاوت فرمائی اور ظاہر ہے کہ الاعراف کا نصف حصہ کسی بھی چھوٹی سورت کے برابر نہیں۔ اس لئے یہ تفریق و تاویل بھی درست نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ مختلف احوال میں آپ نے مغرب کی نماز میں قراءت کی اور لمبی سورت بھی جواز کے لئے آپ نے تلاوت فرمائی۔ نیز اس میں اشارہ تھا کہ مغرب کا وقت لمبا ہے اور مختصر سورتوں کا ہی پڑھنا کوئی ضروری نہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

" ان ھذا بحسب اختلاف الاحوال قرأ بالطوال لتعلیم الجواز و التنبیہ علی ان وقت المغرب ممتد و علی ان قراء ۃ القصار فیہ لیس بامر حتمی " (التعلیق الممجد ص:۲۱۲)

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مولانا لکھنوی ؒ نے اس مسئلہ میں بھی علمائے احناف وغیرہ کے موقف کی تائید نہیں کی۔ بلکہ وہ مغرب میں بڑی سورت پڑھنے کے بھی قائل ہیں۔ اور مختصر سورتوں کا ہی مغرب میں تلاوت کرنا کوئی ضروری اور حتمی حکم نہیں سمجھتے۔

آیات ترغیب و ترھیب کا جواب: جن آیات میں جنت کا ذکر ہو یا دوزخ کا اور امام وہ آیات تلاوت کرے تو امام شافعیؒ کے نزدیک وہاں مناسب حال دعاء کرنی مسنون و

مستحب ہے۔ اسی طرح سورۃ الاعلیٰ کی پہلی آیت کے آخر میں سبحان ربی الأعلی یا جیسے سورۃ التین کے آخر میں بلی وأنا علی ذلک من الشاهدین" کہنا بھی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ امام ہو یا منفرد یا مقتدی وہ یہ دعائیہ کلمات کہہ سکتا ہے۔ مگر علمائے احناف اس کے قائل نہیں البتہ اکیلا جب نفلی نماز پڑھ رہا ہو تو کہتے ہیں کہ وہ دعاء وغیرہ پڑھ سکتا ہے۔ مولانا لکھنویؒ اسی مسئلہ پر بحث کرنے کے بعد اپنا رجحان ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

الحق فی هذاالمقام الحکم باستحباب هذه الامور لکل من الامام والمقتدی والمنفرد مالم یوجب امرا اخر فافهم (السعایہ ص:۳۰۶ ج:۲)

"اس مقام پر حق بات یہ ہے کہ جب کوئی امر مانع نہ ہو تو دعاء وغیرہ ہر ایک کے لئے مستحب ہے وہ امام ہو' مقتدی ہو یا اکیلا نماز پڑھنے والا ہو۔ اسے خوب سمجھ لیجئے۔"

اور استحباب بھی صرف نفلی نماز میں بلکہ فرض نمازوں کا بھی وہ یہی حکم بتلاتے ہیں کیونکہ حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی روایت میں ہے کہ "من قرأ منکم" جو کوئی تم میں سے پڑھے۔ یہ حکم عام ہے اور ہر نماز و نمازی کو شامل ہے ان کے الفاظ ہیں:

"فیدل هذا الحدیث بعمومه علی استحباب هذه الاذکار للمصلی ای مصل کان" (السعایہ ص:۳۰۶ ج:۲)

پس یہ حدیث اپنے عموم کے لحاظ سے دلالت کرتی ہے کہ یہ اذکار ہر نمازی کے لئے خواہ وہ جونسی نماز پڑھے' مستحب ہیں۔ نیز انہوں نے اس وہم کا بھی ازالہ کر دیا کہ یہ دعاء و اذکار پڑھنا استماع و انصات کے منافی ہے کہ یہ اذکار جب سکتات امام یا سورت کے اختتام پر پڑھے جائیں گے تو یہ استماع و انصات کے منافی نہیں اور نہ ہی کوئی خلل پیدا ہو گا۔ (ایضاً)

یہی بات اس بحث کے اختتام پر انہوں نے عمدۃ الرعایہ ص:۱۷۵ ج:۱ میں کہی ہے۔

کیا امام صرف تسمیع کہے؟: امام ابو حنیفہ اور امام مالک وغیرہ فرماتے ہیں کہ امام صرف تسمیع یعنی سمع اللہ لمن حمدہ کہے اور مقتدی ربنالک الحمد کہے جبکہ امام احمد، امام ثوری، امام اوزاعی اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ امام کو تسمیع کے علاوہ ربنالک الحمد بھی کہنا چاہئے۔ مولانا لکھنوی اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وبالجملة فالاكتفاء بالتسميع وان كان مشى عليه ارباب المتون لكونه قول ابى حنيفة لكن الدليل يساعد الجمع فهو الاحق بالاختيار خصوصا اذا وجد اختياره من جماعة من المتاخرين و ذهب اليه الصاحبان وروى مثله عن الامام' هذا ما عندى۔" (السعایہ ص:۱۸۷ج:۲)

"حاصل کلام یہ ہے کہ امام کے لئے تسمیع پر اکتفاء کرنا گو ارباب متون فقہ اسی طرف گئے ہیں کیونکہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ لیکن دلیل امام کے لئے تسمیع و تحمید دونوں کو جمع کرنے کی تائید کرتی ہے اور یہی زیادہ حق بات ہے بالخصوص جبکہ متاخرین احناف کی ایک جماعت نے اسی جمع کو پسند کیا ہے۔ قاضی ابو یوسف اور امام محمد کا بھی یہی موقف ہے اور امام ابو حنیفہ سے بھی اسی طرح منقول ہے۔ یہ ہے میرا فیصلہ۔"

یہی بات انہوں نے (عمدۃ الرعایہ ص:۱۶۸ج:۱) میں کہی ہے اور اسے "اصح" کہتے ہوئے نبی کریم ﷺ کے عمل کے مطابق قرار دیا ہے۔

کیا تحمید سے زیادہ دعائیں جائز ہیں؟: کیا ربنالک الحمد کے ساتھ ساتھ اور دعائیں مثلاً حمداً کثیراً طیباً وغیرہ جائز ہیں؟ اس بارے میں امام شافعی وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ دعائیں مسنون ہیں۔ امام ہو یا مقتدی یا منفرد۔ فرائض ہوں یا نوافل سب کی سب نمازوں میں پڑھنا مسنون ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہ اس کے قائل

نہیں۔ اس بارے میں وارد شدہ احادیث کے متعلق عموماً علمائے احناف نے کہا ہے کہ یہ زائد اذکار نوافل میں جائز ہیں۔ فرض نماز میں نہیں اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ بعض اوقات یہ پڑھے جاسکتے ہیں۔ مولانا لکھنوی ؒ نے اسی دوسرے قول کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

"والثانی اوجه بل اصح کیف فان بعض الاحادیث مما ذکرنا ها صریحة فی زیادة الاذکار فی المکتوبة و تقریر الرسول ﷺ رفاعة علی زیادة الذکر فی القومة ورضاه منه ادل دلیل علیه فالاصح هوا استحباب زیادة امثال هذه الاذکار المنقولة فی المکتوبات کما لا یخفی علی من تامل فان بعد ثبوت الاخبار لا یکون للعقل مجال الانکار"

(السعایہ ص:۱۹۰ج:۲)

دوسرا قول ہی زیادہ راجح بلکہ اصح ہے۔ کیونکہ بعض احادیث میں تصریح ہے کہ یہ اذکار فرض نماز میں ہیں جیسا کہ ہم نے انہیں ذکر کیا ہے۔ اور رفاعہ ؓ نے قومہ میں جو ذکر زیادہ کیا اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی تائید اور اپنی رضامندی کا اظہار فرمایا اس پر سب سے بڑی دلیل ہے۔ پس صحیح یہی ہے کہ یہ اذکار فرائض میں مستحب ہیں جیسا کہ کسی بھی غور و فکر کرنے والے پر مخفی نہیں۔ احادیث ثابت ہو جانے کے بعد عقل کے لئے مجال انکار نہیں رہتا۔

سجدوں میں اور دو سجدوں کے درمیان ذکر: دو سجدوں کے مابین بھی آنحضرت ﷺ اللھم اغفرلی کہتے۔ بعض روایات میں اس سے زائد الفاظ بھی آئے ہیں۔ اسی طرح رکوع اور سجدوں میں معروف عام تسبیح کے علاوہ بھی بہت سے اذکار ثابت ہیں۔ مولانا لکھنوی ؒ لکھتے ہیں:

"قد وردت الروايات الصحيحة والاخبار الصريحة في زيادة الاذكار و الادعية في الركوع والسجود و القومة والجلسة بين السجدتين" (السعایہ۔ ص:۱۸۸'۱۸۹ج:۲)

"صحیح احادیث اور صریح روایات میں آیا ہے آنحضرت ﷺ رکوع و سجود' قومہ اور سجدوں کے درمیان کئی دعائیں پڑھتے تھے۔"

قومہ کی طرح دو سجدوں کے مابین دعائیہ کلمات کو بھی علمائے احناف نوافل پر محمول کرتے ہیں۔ مگر مولانا لکھنوی" کی عبارت گزر چکی ہے کہ ان اذکار کو بعض اوقات پر ہی محمول کرنا چاہئے۔ احادیث ثابت ہونے کے بعد عقل کے لئے مجال انکار نہیں.......اسی طرح رکوع و سجدوں کے زائد اذکار کے بارے میں جو علامہ طحاوی" نے نسخ کا دعویٰ کیا ہے۔ مولانا نے اس کی بھی تردید کی' گاہے بگاہے انہیں بھی پڑھنے کا رجحان ظاہر کیا۔ اور اس اختلاف کو تنوع کا اختلاف قرار دیا تضاد کا نہیں کہ بلا جواز اور بلا دلیل ایک کے ناسخ اور دوسرے کے منسوخ ہونے کا تکلف کیا جائے۔ ملاحظہ ہو۔(السعایہ ص:۱۹۰'۱۹۱ج:۲)

اسی طرح انہوں نے مختارات النوازل' خزانہ المفتین وغیرہ کتب سے نقل کیا ہے کہ دو سجدوں کے مابین علمائے احناف کے ہاں ذکر مسنون نہیں۔ البتہ بعض نے کہا تہجد میں یہ جائز ہے۔ بعض نے کہا کہ تمام سنن و نوافل میں جائز ہے۔ بعض نے کہا کہ اکیلا فرض نماز پڑھے تب جائز ہے جماعت کی صورت میں نہیں۔ مگر مولانا لکھنوی" فرماتے ہیں:

"قد مرمنا ان حمل جميع الاخبار الواردة في الاذكار الزائدة على النوافل مشكل الخ"

(السعایہ۔ ص ۲۰۹ ج ۲)

ہماری طرف سے پہلے گزر چکا ہے کہ احادیث میں جو زائد اذکار آئے ہیں۔ انہیں نوافل پر محمول کرنا مشکل ہے۔ یہ اذکار مستحب ہیں البتہ کوئی چاہے پڑھ لے اور جب شوافع کی طرح مولانا انہیں سنت قرار نہیں دیتے۔ امام محمد" بن حسن نے الجامع الصغیر میں کہا ہے کہ قومہ اور دو سجدوں کے مابین خاموش رہا جائے۔ "كذلك

بین السجدتین یسکت" لیکن مولانا لکھنوی" نے اس کے حاشیہ میں اس کی تردید کی ہے فرماتے ہیں:

" هذا مخالف لما جاء فی الاخبار الصحاح من زیادة الادعیة فی القومة و بین السجدتین "(حاشیہ الجامع الصغیرہ ص:٦٧)

یہ قول ان صحیح احادیث کے مخالف ہے جن میں قومہ اور دو سجدوں کے درمیان زیادہ دعاؤں کا ذکر ہے۔

جلسہ استراحت: امام شافعی" اس بات کے قائل ہیں کہ دو سجدوں کے بعد تھوڑا سا بیٹھ کر دوسری یا چوتھی رکعت کے لئے اٹھنا چاہئے۔ مگر امام ابو حنیفہ" وغیرہ اس کے قائل نہیں۔ امام شافعی" اسے جلسہ استراحت کا نام دیتے ہیں لیکن علامہ مرغینانی" نے ہدایہ مع فتح القدیر میں لکھا ہے کہ " الصلاہ ما وضعت لها" نماز استراحت کے لئے نہیں۔ یہی بات بعض دیگر علمائے احناف نے بھی کہی ہے۔ مگر مولانا لکھنوی" فرماتے ہیں:

"لکن السکوت عنه اولی فان الصلاة وان کانت مشقة لکنها لیست مشقة محضة بل مع الراحة ولذا وضعت الجلسات فیها کجلسة التشهد والجلسة بین السجدتین فلو وضعت هذه الجلسة ایضا للاستراحة لم یکن فیه باس لا سیما اذا ثبت فعلها عن صاحب الشرع فالاولی ان یتکلم فی امثال هذا المقام بالمنقولات کما تکلمنا لا بالمعقولات" (السعایہ۔ ص:٢١٢ ج:١)

"لیکن اس قول سے خاموشی بہتر ہے کیونکہ نماز اگرچہ عمل مشقت ہے لیکن یہ محض مشقت نہیں بلکہ اس کے ساتھ راحت بھی ہے۔ اسی لئے اس میں اور بھی بیٹھنے کے

مقامات ہیں۔ جیسے تشہد میں بیٹھنا اور دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا۔ لہٰذا اگر یہ بیٹھنا بھی استراحت کے لئے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں بالخصوص جبکہ اس کا عمل شارع ﷺ سے ثابت ہے۔ اس لئے بہتر یہ ہے ایسے مقامات پر منقولات کے اعتبار سے بات کی جائے جیسے ہم نے کی ہے۔ معقولات یعنی محض عقل کا سہارا لے کر بات نہیں کرنی چاہیئے۔" السعایہ اور عمدۃ الرعایہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا لکھنوی" جلسہ استراحت کے قائل نہیں مگر فرضی نمازوں میں اسے مکروہ بھی قرار نہیں دیتے۔ جیسا کہ بعض علمائے احناف نے کہا ہے اور اس سے انکار کے متعلق صاحب ہدایہ نے جو نقطہ آفرینی فرمائی اسے وہ قطعاً روا نہیں سمجھتے البتہ وہ صلاۃ التسبیح میں جلسہ استراحت کے قائل ہیں جیسا کہ آئندہ اس کا باحوالہ ذکر آرہا ہے۔

تورک جائز ہے: نماز میں بیٹھنے کے مختلف طریقے ہیں ان میں ایک تورک ہے اور وہ یوں کہ بائیں پاؤں کو دائیں پنڈلی کے نیچے بچھا کر زمین پر بیٹھا جائے۔ امام شافعی" امام احمد" اور امام مالک" اس کے قائل ہیں البتہ اس کی تفصیل میں ان کے مابین اختلاف ہے کہ تمام جلسات میں بیٹھا جائے یا صرف آخری جلسہ میں مگر علمائے احناف کے ہاں یہ جائز نہیں بلکہ مکروہ ہے لیکن مولانا عبدالحی" اس بارے میں فرماتے ہیں:

"والانصاف انه لم يوجد حديث يدل صريحا على استنان الجلوس على الرجل اليسرى فى القعدة الاخيرة وحديث ابى حميد مفصل فليحمل المبهم على المفصل" (التعلیق المجد ص ۱۱۱)

"انصاف یہ ہے کہ کوئی حدیث ایسی نہیں جس سے صراحۃً ثابت ہوتا ہو کہ آخری تشہد میں بائیں پاؤں پر بیٹھنا سنت ہے حضرت ابوحمید" کی حدیث اس بارے میں مفصل ہے لہٰذا چاہیئے کہ مبہم کو مفصل پر محمول کیا جائے۔"

گویا انہوں نے اس بارے میں امام احمد" وغیرہ کے موقف کو ہی راجح اور انصاف کی

رو سے صحیح قرار دیا ہے کہ آخری تشہد میں تورک کیا جائے اور علمائے احناف نے جو اسے مکروہ قرار دیا ہے اسے وہ درست قرار نہیں دیتے۔

یہاں یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ امام محمدؒ نے اپنے موقف میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے استدلال کیا ہے مگر مولانا لکھنویؒ نے ثابت کیا ہے کہ اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کے مکمل الفاظ سے تورک کی تائید ہوتی ہے افتراش کی نہیں، یہی نہیں بلکہ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ امام محمدؒ نے تورک کی جو تفصیل امام مالکؒ کی طرف منسوب کی ہے وہ تو امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔ امام مالکؒ کا موقف مالکیہ کی امہات الکتب میں اس کے برعکس ہے بلکہ احناف، مالکیہ اور شافعیہ سب کی کتابوں میں امام مالکؒ کا وہ مسلک نہیں جو امام محمدؒ نے نقل کیا ہے ہم اس کی تفصیل یہاں ضروری نہیں سمجھتے شائقین حضرات خود التعلیق الممجد ملاحظہ فرمالیں۔

مسئلہ تورک پر مولانا موصوف نے السعایہ میں بڑی تفصیل سے گفتگو کی ہے اور علامہ طحاویؒ نے جو بلا جواز حضرت ابو حمیدؓ کی روایت کو ضعیف قرار دینے کی کوشش کی ہے اس کی بھی بھرپور تردید کی ہے اور کہا ہے کہ ہمارے علمائے احناف ہی نماز کے کئی مسائل میں اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس لئے اس کا ضعیف قرار دینا تو گھر بنانے اور محل گرانے کا مصداق ہے بالاخر لکھتے ہیں:

"التحقیق الذی یشہد بہ الوجدان السلیم و یخطر بالبال القویم ہو ثبوت التورک فی القعدۃ الاخیرۃ بالروایات الصریحۃ والاسانید الصحیحۃ"

(السعایہ ص ۲۳۴ ج ۲)

"اور وہ تحقیق جس کی تائید وجدان سلیم اور پختہ عقل سے ہوتی ہے یہ ہے کہ آخری تشہد میں تورک صریح روایات اور صحیح اسانید سے ثابت ہے"

عمدۃ الرعایہ ص ۱۶۹ ج ۱ میں بھی اسی کو "القول الاعدل" قرار دیا ہے اور شارح وقایہ نے جو اسے جلسہ عورت کے مشابہ قرار دیا ہے اس پر نکیر کی ہے۔

(ایضاً ص ۷۰ ج ۱)

اشارہ سبابہ تشہد میں: تشہد میں انگشت شہادت سے اشارہ متعدد احادیث سے ثابت ہے اور تقریباً ائمہ اربعہ اس کے قائل ہیں مگر معلوم نہیں متعدد فقہائے احناف نے کس بنا پر اسے حرام اور ناجائز قرار دیا ہے؟ علامہ لطف اللہ نسفی کیدانی نے "خلاصہ کیدانی" ص ۱۵'۱۶ کے الباب الخامس فی المحرمات میں بسم اللہ اونچی آواز سے پڑھنے' اونچی آواز سے آمین کہنے' تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع الیدین کرنے اور تشہد میں اشارہ توحید کرنے کو نماز کے محرمات میں شمار کیا ہے ان کے الفاظ ہیں کہ:

والاشارة بالسبابة کاهل الحديث۔"

انگشت شہادت سے اہل حدیث کی طرح اشارہ کرنا بھی نماز میں حرام ہے اسی خلاصہ کیدانی کے لوح پر جلی حروف سے یہ بھی لکھا گیا ہے:

تو طریق صلاۃ کے دانی
گر ندانی خلاصہ کیدانی

اگر تو خلاصہ کیدانی سے واقف نہیں تو تجھے نماز کا طریقہ کیسے آتا ہے؟ اسی طرح فتاویٰ بزازیہ فتاویٰ سراجیہ' التاتار خانیہ' الخلاصہ' مفاتیح الجنان شرح شرعۃ الاسلام' جامع المضمرات' منیہ المفتی' خزانۃ الروایات' العتابیہ' الغیاثیہ' جامع الرموز' الولواجیہ' تنویر الابصار' الفتاویٰ الصغریٰ' عمدۃ المفتی' الظہیریہ میں حتیٰ کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے بھی اس کا انکار کیا اور اس کی پر زور تردید کی۔ جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں' مگر بہت سے علمائے احناف نے ان حضرات کی تردید کی علامہ علی قاریؒ نے اس کے رد میں دو مستقل رسالے لکھے۔ مولانا عبدالحیٔ لکھنویؒ نے بھی السعایہ ص ۲۱۷ تا ۲۲۱ ج ۲' التعلیق المجد ص ۱۰۶' عمدۃ الرعایہ ص ۱۶۹ ج ۱' فتاویٰ اردو مبوب ص ۲۲۱' مجموعہ الفتاویٰ ص ۴۶'۴۷ ج ۳' ص ۱۹۱' ج ۱ میں اشارہ کو سنت قرار دیا ہے اور منکرین کی سخت تردید کی ہے اور محض کتب فتاویٰ پر اعتماد کر کے اس کی حرمت یا کراہت کا فتویٰ دینے والوں کو جنگل کے جانور قرار دیا ہے۔ "فهم كالحبارئ في الصحارئ" مگر اس پوری تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔

اسی طرح انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ اشارہ آخر تشہد تک ہونا چاہئے علامہ علی قاری" نے بھی یوں ہی کہا ہے ملاحظہ ہو مجموعۃ الفتاوی (ج ۱ ص ۳۹۰' التعلیق الممجد ص ۱۰۶ وغیرہ)

تشہد کے الفاظ اور ان میں کمی بیشی: تشہد کے الفاظ مختلف ہیں جو کئی صحابہ کرام ؓ سے مروی ہیں ان میں سے جس تشہد کے الفاظ پڑھ لئے جائیں درست ہے البتہ فقہائے کرام نے بعض کو بعض پر ترجیح دی ہے۔ امام شافعی" حضرت عبداللہ بن عباس ؓ کا روایت کردہ' امام مالک" حضرت عمر ؓ کا اور امام ابو حنیفہ" ' حضرت عبداللہ ؓ بن مسعود کا بیان کردہ تشہد راجح قرار دیتے ہیں۔ بلکہ علامہ ابن نجیم نے البحرالرائق میں اسی کو واجب قرار دیتے ہوئے کسی اور تشہد کے الفاظ پڑھنے کو مکروہ تحریمی قرار دیا' مگر مولانا لکھنوی" نے فرمایا کہ ان کا یہ موقف "مخالف الدرایۃ والروایۃ" درایت اور روایت دونوں کے مخالف ہے اس کی طرف توجہ ہی نہ دی جائے۔ (التعلیق الممجد ص ۱۰۹)

امام محمد" نے کہا ہے کہ تشہد ابن مسعود ؓ میں کسی حرف کی کمی بیشی مکروہ ہے مگر مولانا لکھنوی" ان کے اس موقف کے بھی خلاف ہیں۔ فرماتے ہیں کہ صحیح طرق سے ثابت ہے کہ خود حضرت عبداللہ ؓ بن مسعود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد" السلام علیک ایھا النبی" کی بجائے السلام علی النبی" پڑھتے تھے تنہا وہی نہیں بلکہ عموما صحابہ کرام ؓ کا عمل بھی یہی بیان کرتے ہیں امام بو حنیفہ" کے استاد محترم امام عطا" بن ابی رباح بھی فرماتے ہیں۔ کہ صحابہ کرام ؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد "السلام علی النبی" پڑھتے تھے ملاحظہ ہو (السعایہ ص ۲۲۷ ج ۲)

اور التعلیق الممجد ص ۱۰۹ میں بھی انہوں نے اسی بات کا اظہار فرمایا اور کہا کہ امام محمد" نے جو تشہد ابن مسعود ؓ میں کمی بیشی کو مکروہ قرار دیا ہے تو اس سے مراد ایسی کمی زیادتی ہے جو معنی و مراد میں خلل انداز ہو۔ ولعله کره نقصانا یخل بالمعنی لا مطلقا" مطلقاً کمی و زیادتی جو معنی پر اثر انداز نہ ہو وہ مکروہ نہیں ہے۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مولانا موصوف تشہد میں السلام علیک ایھا النبی" کے الفاظ کو ضروری نہیں سمجھتے۔

سجدہ سہو کب کیا جائے؟: نماز میں اگر کوئی بھول ہو جائے تو سجدہ سہو سلام سے پہلے کیا جائے یا بعد میں؟ فقہائے کرام کا اس کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ سلام کے بعد جبکہ امام شافعیؒ وغیرہ سلام سے پہلے سجدہ سہو کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں زیادتی ہو تو سجدہ سہو سلام کے بعد اور اگر نماز میں کمی ہو تو سلام سے پہلے۔ اس کی تفصیل نیل الاوطار اور الاعتبار للحازمی میں دیکھی جا سکتی ہے۔ مولانا عبدالحیؒ کا رجحان علمائے احناف کے عمومی فتویٰ و عمل سے مختلف ہے، لکھتے ہیں:

"طریق الانصاف ان الاحادیث فی السجود قبل السلام وبعده ثابتة قولا وفعلا و تقدم بعضها علی بعض غیر معلوم فالکل جائز........الخ (التعلیق المجد ص ۱۰۵)

انصاف کا راستہ یہ ہے کہ سلام سے پہلے اور سلام کے بعد سجدہ سہو کی احادیث قولاً و عملاً ثابت ہیں ان میں سے بعض کو بعض پر مقدم کرنا غیر معلوم ہے۔ لہٰذا دونوں طریقے جائز ہیں۔

نماز میں کلام موجب فساد کب ہے؟: فقہاء اربعہ" اس بات پر متفق ہیں کہ نماز کے دوران قصداً کلام کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے البتہ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے، چنانچہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ سمجھتے ہوئے کلام کرے کہ نماز مکمل ہو گئی ہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی اگرچہ کلام بھول کر کرے یا عمداً کرے اسی طرح نماز کی اصلاح کے لئے کلام بھی موجب فساد نہیں۔ امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ جب نمازی بھول کر کلام کرلے یا وہ کلام کرے یہ سمجھتے ہوئے کہ میں نے نماز مکمل کرلی تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اور اگر یہ سمجھتے ہوئے کہ نماز مکمل نہیں ہوئی پھر بھی وہ قصداً کلام کرے تو نماز فاسد ہو جائے گی مگر امام ابو حنیفہؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ بہر نوع نماز فاسد ہو جائے گی سہواً کلام کرے یا عمداً نماز مکمل سمجھے یا نہ سمجھے۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے اس سلسلے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جو حدیث ذوالیدین کے عنوان سے معروف ہے علمائے احناف نے اس کے جو جوابات دیئے ہیں۔ مولانا عبدالحیؒ نے ہر ایک پر التعلیق المجد

ص ۱۰۴ میں نقد کیا ہے جو قابل دید ہے اس تمام رد و قدح کی یہاں گنجائش نہیں۔ اسی سلسلے میں ان سے یہ سوال کیا گیا کہ اگر کوئی شخص چار رکعت نماز کی نیت کرے اور دو رکعت کے بعد غلطی سے سلام پھیر کر کلام کرے تو اس حالت میں یاد آنے کے بعد دو رکعت پڑھنا واجب ہے یا چار رکعت۔ اگر چار رکعت واجب ہے تو حدیث ذوالیدین کی ناسخ کون سی حدیث ہے۔ آیت کریمہ **قوموا للہ قانتین** کی شان نزول یہ ہے کہ لوگ نماز میں عمداً کلام کرتے تھے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ پس اس آیت سے نسخ حدیث ذوالیدین ثابت نہیں ہوتا؟ جس کے جواب میں انہوں نے فرمایا:

> ظاہر استدلال حنفیہ کا ساتھ آیت **وقوموا للہ قانتین** وحدیث ابو داؤد وغیرہ ان **ھذہ الصلاۃ لا یصلح فیھا شیء من کلام الناس** ہے اور حدیث ذوالیدین مفید اس امر کو ہے کہ مصلی اگر بگمان اس کے کہ نماز تمام کر چکا کلام کرے وہ کلام مفسد نہیں ہے اور اس امر خاص میں کوئی حدیث ناسخ نظر سے نہیں گزری۔ (مجموعہ فتاویٰ ص ۱۶۹، ۱۷۰ ج ۱)

جس سے یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ مولانا مرحوم کا موقف یہاں بھی امام مالک" اور امام شافعی" کے ساتھ ہے۔ امام ابو حنیفہ" اور ان کے ہمنوا علمائے احناف سے نہیں۔

نمازی کو غیر نمازی کا پنکھا کرنا: مولانا لکھنوی" سے دریافت کیا گیا کہ غیر نمازی ایک نمازی کو پنکھا جھلتا ہے اور وہ نمازی اس پر راضی ہے تو اس کی نماز فاسد ہو گی یا نہیں؟ جس کے جواب میں انہوں نے "**مجمع البرکات**" کے حوالہ سے لکھا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک نماز کا فاسد ہونا مذکور ہے اور یہی احوط ہے مگر خود مولانا اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

> "لیکن یہ قول عقل کے خلاف ہے اور دلیل بھی دعویٰ کے مطابق نہیں ورنہ غیر مصلی کے ہر فعل پر مصلی (نمازی) کے راضی ہو

جانے سے نماز فاسد ہو جائے گی حالانکہ ایسا نہیں۔"

(فتاویٰ مبوب ص ۲۲۵، ۲۲۶)

غور فرمایئے اس مسئلہ میں مشائخ احناف کا فتویٰ کیا ہے مگر مولانا لکھنویؒ اسے نہ عقل کے مطابق اور نہ ہی دلیل پر مبنی قرار دیتے ہیں۔

نماز میں ماثور دعاء کے علاوہ دعاء کرنا: نماز میں تشہد اور درود شریف کے بعد قرآنی اور نبوی دعاؤں کے علاوہ دعاء کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ علمائے احناف کے ہاں اس کی اجازت نہیں حنابلہ کا بھی یہی موقف ہے مگر امام شافعیؒ اس کے قائل ہیں کہ نمازی اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے نماز میں جو چاہے طلب کر سکتا ہے۔ احناف کے ہاں تو حکم یہ ہے کہ ماثور دعاء کے علاوہ کلام الناس کے مشابہ دعاء سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ "کلام الناس" سے کیا مراد ہے اس میں بڑی تفصیل ہے اور اقوال باہم متعارض ہیں۔ بعض نے کہا کہ اللھم ارزقنی کہنے سے نماز ٹوٹ جائے گی بعض نے کہا نہیں ٹوٹے گی۔ بعض نے کہا کہ نام زد طور پر کسی کے لئے بخشش کی دعاء سے نماز فاسد ہو جائے گی بعض نے کہا فاسد نہیں ہوگی۔ بعض نے کہا کہ قرضہ کے اتر جانے کی دعاء سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ بعض نے کہا نہیں ہوگی وغیرہ۔ مولانا عبدالحیؒ اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے بحث کرنے کے بعد رقمطراز ہیں:

"ھذا کلہ رکیک جدا والحق ان المراد بکلام الناس مایخاطب بہ الناس اومایجری مجری ذلک فاما ماخوطب بہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ فلیس داخلا فیہ سواء کان الخطاب بسوال شیء من امور الدنیا اوغیرذلک"

(السعایہ ص ۲۵۱ ج ۲)

"یہ سب بہت ہی کمزور ہے اور حق یہ ہے کہ کلام الناس سے مراد یہ ہے کہ جس سے لوگوں کو مخاطب کیا جائے یا جو اس سے ملتی جلتی بات ہو مگر جس میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ

سے التجاء ہو تو وہ اس میں داخل نہیں اگرچہ وہ خطاب دنیوی امور وغیرہ کے لئے ہی کیوں نہ ہو۔"

جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مولانا لکھنویؒ اس بات کے قائل ہیں کہ تشہد کے آخر میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے انسان جو چاہئے طلب کرے یہی امام شافعیؒ کا موقف ہے اور اسی کو انہوں نے "حق" قرار دیا ہے۔

بچہ اٹھا کر نماز پڑھنا: نماز کے منافی "عمل کثیر" سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ "عمل کثیر" سے کیا مراد ہے اس کے متعلق مختلف اقوال ہیں۔ ان میں ایک یہ ہے کہ جس میں دونوں ہاتھوں سے کام لیا جائے وہ عمل کثیر ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا عمل کیا جائے جسے لوگ دیکھ کر سمجھیں کہ یہ نماز نہیں پڑھ رہا۔ سوال یہ ہے کہ کیا بچہ کو نماز میں اٹھانا اور سجدہ و رکوع کے وقت زمین پر بٹھا دینا عمل کثیر ہے یا نہیں؟ اور اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے یا نہیں؟ مالکیہ اس عمل کو منافی نماز سمجھتے ہیں۔ عمل کثیر کی جو تعریف علمائے احناف نے عموماً کی ہے اس کی رو سے بھی یہ عمل کثیر قرار پاتا ہے۔ نبی کریم ﷺ سے صحیح سند سے ثابت ہے کہ آپ نے اپنی نواسی امامہؓ بنت زینب کو کندھے پر اٹھا کر نماز پڑھائی جب سجدہ کرتے تو اسے زمین پر بٹھا دیتے جب کھڑے ہوتے تو اٹھا لیتے۔ مولانا لکھنویؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے عمل کثیر قرار نہیں دیتے چنانچہ موصوف اس روایت پر بحث کرتے ہوئے آخر میں امام نوویؒ سے نقل کرتے ہیں۔

"ادعی بعض المالكية انه منسوخ و بعضهم انه من الخصائص وبعضهم انه لضرورة وكلها دعاوى باطلة مردودة لا دليل عليها وليس في الحديث مايخالف قواعد الشرع لان الادمى طاهر و ثياب الاطفال و اجسادهم محمولة على الطهارة والاعمال في الصلاة لا تبطل اذا قلت او تفرقت وانما

فعلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبیان المجواز" (التعلیق الممجد ص ۱۵۴)

"بعض مالکیہ نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ منسوخ ہے اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ یہ آپ کے خصائص میں سے ہے اور بعض نے کہا یہ ضرورۃ" تھا مگر یہ تمام دعوے باطل اور مردود ہیں جن پر کوئی دلیل نہیں اور حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جو شریعت کے قواعد کے خلاف ہو کیونکہ انسان پاک ہے بچوں کے کپڑے اور ان کے جسم طہارت پر محمول ہیں اور ان اعمال سے نماز باطل نہیں ہوتی جو کم ہوں یا متفرق طور پر کئے گئے ہوں اور رسول اللہ ﷺ نے یہ عمل محض بیان جواز کے لئے کیا ہے۔" جس سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ بچہ کو اٹھا کر نماز پڑھنا مولانا لکھنوی" کے ہاں موجب فساد نماز نہیں۔

تین وتر پڑھنے کا طریقہ اور ایک وتر: مولانا عبدالحی لکھنوی" سے دریافت کیا گیا کہ تین رکعت وتر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کس طرح پڑھتے تھے؟ مغرب کی نماز کی طرح یا دو رکعت جدا اور ایک وتر جدا یا تین رکعت متصل بلا تشہد پڑھتے تھے؟ درمیانہ تشہد قولاً یا فعلاً ثابت ہے یا نہیں؟ جس کے جواب میں انہوں نے فرمایا:

"نماز و تر سہ رکعات باسانید معتبرہ از آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بدو طور منقول است' یکی بفصل سلام مابین رکعتین و رکعت ثالث قال ابن عمر کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفصل بین الشفع والوتر اخرجه احمد و قواه و ابن حبان و ابن السکن فی صحیحیهما والطبرانی کذا فی تلخیص الحبیر و دوم ہر سہ رکعت بیک تشہد در آخر قالت عائشة کان رسول الله علیه وسلم یوتر بثلاث لا یجلس الا فی آخرهن اخرجه احمد و النسائی و البیهقی والحاکم و لفظ احمد

کان یوتر بثلاث لا یفصل بینھن ولفظ الحاکم لا یقعد الافی آخرھن وطریقہ سوم یعنی سہ رکعت بدو قعدہ ویک سلام مثل نماز مغرب پس ازآں حضرت ﷺ بسند غیر معتبر واز صحابہ باسانید معتبرۃ مروی گشتہ الخ"

(مجموعۃ الفتاوی ص۲۹۹ ج۱)

یعنی آنحضرت ﷺ سے نماز وتر کی تین رکعت اسانید معتبرہ کے ساتھ دو طرح سے منقول ہے ایک یہ کہ دوسری اور تیسری رکعت کے درمیان سلام پھیرا جائے ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ دو رکعتوں اور وتر کے درمیان سلام پھیرتے تھے۔ یہ روایت مسند امام احمدؒ میں ہے اور انہوں نے اس کو قوی قرار دیا اور ابن حبان' ابن السکن نے اپنی صحیح میں' اور طبرانی نے اسے روایت کیا ہے 'جیسا کہ التلخیص الحبیر میں ہے۔ اور دوسرا طریقہ یہ کہ تینوں رکعات آخر میں ایک ہی تشہد کے ساتھ پڑھی جائیں۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ تین وتر پڑھتے اور صرف ان کے آخر میں بیٹھتے۔ اسے امام احمدؒ ' نسائیؒ ' بیہقیؒ اور امام حاکمؒ نے بیان کیا ہے۔ امام احمدؒ کے الفاظ ہیں کہ آپ تین رکعات پڑھتے ان کے درمیان سلام نہ پھیرتے۔ اور حاکم کے الفاظ ہیں کہ صرف انکے آخر میں ہی بیٹھتے اور تیسرا طریقہ یعنی تین رکعات دو قعدوں اور ایک سلام کے ساتھ نماز مغرب کی طرح یہ طریقہ آنحضرت ﷺ سے غیر معتبر اسانید سے مروی ہے۔ اور صحابہ کرام سے معتبر اسانید سے منقول ہے۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مولانا لکھنویؒ کے نزدیک پہلے دو طریقہ سے وتر پڑھنا آنحضرت ﷺ سے صحیح اسانید سے ثابت ہے۔ مگر دو تشہد اور ایک سلام کے ساتھ جیسا کہ عموماً علمائے احناف پڑھتے ہیں صحابہ کرامؓ سے تو ایسا ثابت ہے۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں۔

علامہ علی قاریؒ نے مرقاۃ میں علمائے شافعیہ ابن حجر مکیؒ ' قفالؒ اور قاضی حسینؒ کی تردید کرتے ہوئے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کسی صحیح یا ضعیف حدیث سے ایک وتر پڑھنا ثابت نہیں مگر مولانا لکھنویؒ نے فرمایا وفیہ مالا یخفی کہ اس میں جو کچھ ہے وہ کوئی

پوشیدہ نہیں (التعلیق الممجد ص ۱۱۷) اسی صفحہ پر ایک وتر کے بارے میں صحابہ کے آثار ذکر کئے ہیں پھر دو صفحات بعد اسی مسئلہ پر بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں:

"والقول الفیصل فی هذا المقام ان الامر فی مابین الصحابة مختلف فمنهم من کان یکتفی علی الرکعة الواحدة ومنهم من کان یصلی ثلاثا بتسلیمتین و منهم من کان یصلی ثلاثا بتسلیمة والاخبار المرفوعة ایضا مختلفة بعضها شاهد للاکتفاء بالواحدة وبعضها بالثلاث والکل ثابت" الخ (التعلیق الممجد ص ۱۲۰)

اس مقام پر قول فیصل یہ ہے کہ یہ معاملہ صحابہ کرامؓ کے مابین مختلف تھا ان میں بعض ایک رکعت پر اکتفاء فرماتے ہیں، بعض دو سلام سے تین رکعات پڑھتے اور بعض تین وتر ایک سلام سے پڑھتے اور مرفوع روایات بھی مختلف ہیں ان میں سے بعض ایک وتر پر اکتفاء کرنے پر دال ہیں اور بعض تین پڑھنے پر اور یہ سب ثابت ہے۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ اولاً تو انہوں نے ایک وتر مرفوع احادیث اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار سے ثابت ہونے کا اظہار فرمایا اور دو تشہد سے تین وتر یا صرف آخر میں ایک ہی تشہد سے تین وتر کا ثبوت صحابہ کرام کے آثار سے ذکر کیا۔ مگر اس سلسلے میں مرفوع روایت کے بارے میں صرف اجمالاً یہ فرمایا کہ مرفوع احادیث سے تین وتر ثابت ہیں لیکن تین رکعت کے آخری دو طریقوں کے بارے میں وضاحت نہ فرمائی کہ یہ دونوں مرفوعاً ثابت ہیں یا صرف ایک ہی طریقہ ثابت ہے اسی اجمال کی وضاحت **مجموعة الفتاوی** سے ہو جاتی ہے کہ دو تشہد سے تین وتر مرفوع احادیث سے ثابت نہیں صرف آثار صحابہ سے ثابت ہیں یہی نہیں بلکہ التعلیق الممجد ص ۱۲۵ میں ایک وتر کو دم کٹی نماز قرار دینے کی تردید کرتے ہوئے یہ بھی کہا ہے کہ ایک وتر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

علاوہ ازیں یہ دلچسپ بات بھی ملاحظہ ہو کہ امام محمدؒ نے حضرت عبداللہؓ بن عمر کے قول صلاۃ المغرب وتر صلاۃ النہار کہ مغرب کی نماز دن کی نماز کے وتر ہیں سے استدلال کیا کہ ابن عمرؓ کے فرمان کے مطابق نماز وتر کی تین رکعتوں پر دو پر سلام نہیں پھیرنا چاہئیں' مگر مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں:

"فیہ نظرفان المعروف من فعل ابن عمرانہ کان یصلی الوتر ثلاث رکعات و یفصل بالسلام علی رأس الرکعتین کما مرمنا ذکرہ فی باب صلاۃ اللیل و اخرجہ المؤلف ایضامن طریق مالک فی باب السلام فی الوتر فی ماسیأتی فذلک دلیل علی انہ لم یرد بقولہ صلاۃ المغرب وتر صلاۃ النہار فی جملۃ الاحکام بل فی التثلیث فقط لا فی عدم الفصل بین السلام"

(التعلیق المجد ص ۱۴۳)

امام محمدؒ کی بات محل نظر ہے کیونکہ ابن عمرؓ کا عمل معروف ہے کہ وہ تین وتروں کی دوسری رکعت پر سلام پھیر دیتے تھے جیسا کہ ہم نے پہلے رات کی نماز کے باب میں ذکر کیا اور اسے خود مولف نے بھی امام مالکؒ کی سند سے وتر میں سلام کے باب میں روایت کیا ہے یہ تو دلیل ہے کہ ابن عمرؓ نے اس قول "نماز مغرب دن کے وتر" ہیں' سے تمام احکام مراد نہیں لئے بلکہ صرف تین رکعت مراد ہیں اور سلام پھیرنے کی نفی مقصود نہیں۔ یہی نہیں بلکہ التعلیق المجد ۱۴۵ میں ابن عمرؓ کے اسی اثر کی جو تاویل علامہ طحاویؒ نے کی اس کی بھی تردید کی ہے اور ایک وتر کی مشروعیت کا اعتراف کیا ہے۔

دعائے قنوت اور رفع الیدین: کتب فقہ میں علمائے احناف نے لکھا ہے کہ قنوت کے وقت تکبیر کہی جائے اور رفع الیدین بھی کی جائے' مولانا عبدالحیؒ لکھنویؒ سے

جب اس مسئلہ کے بارے میں استفسار ہوا تو انہوں نے فرمایا:

"تکبیر قنوت میں رفع یدین فقہاء سنت کہتے ہیں جیسا کہ تنویر الابصار میں ہے...... لیکن کسی مصیبت کے پیش آ جانے کی صورت میں جو قنوت نازلہ صبح کے وقت پڑھی جاتی ہے اگرچہ بعض فقہاء نے اس کی تکبیر کو جائز قرار دیا ہے مگر اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ اس قنوت نازلہ کی تکبیر کے وقت رفع الیدین ہوا ہو۔ بلکہ اکثر احادیث میں یہ ثابت ہوتا ہے کہ رسول ﷺ رکوع کے بعد تسمیع و تحمید سے فارغ ہو کر قنوت پڑھتے تھے۔ اور ان کی تکبیر کا ذکر نہیں آیا۔"

(فتاوی محبوب اردو ص ۲۳۹)

یہی فتویٰ فارسی میں ان کے مجموعہ فتاویٰ ص ۵۹ ج ۳ میں معمولی اختلاف سے منقول ہے مگر اسی بابت ان کا مفصل فتویٰ بھی موجود ہے جس کا ذکر "فتاویٰ محبوب" میں نہیں۔ مولانا مرحوم سے سوال کیا گیا کہ قنوت وتر کی تکبیر و رفع الیدین کے بارے میں زید کہتا ہے کہ یہ بدعت سیئہ ہے حدیث شریف سے ثابت نہیں۔ کیا زید کا بیان درست ہے یا نہیں اور قنوت میں تکبیر و رفع الیدین کرنا سنت مؤکدہ ہے یا واجب یا مستحب؟ جس کے جواب میں مولانا لکھنوی ؒ نے جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

"تکبیر کہنا اور رفع یدین کرنا بوقت قنوت کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں اور صاحب ہدایہ نے دلیل رفع الیدین میں لکھا ہے لقوله عليه الصلوة والسلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن تكبير الافتتاح و تكبير القنوت وتكبير العيدين والاربع في الحج۔ علامہ عینی شرح ہدایہ میں اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں: فانظر الى رواياتهم هل تجد فيها ذكر رفع اليدين عند القنوت وانما يوجد هذا

عند اصحابنا فی کتبهم منهم المصنف

(کہ ان روایات کو دیکھو کہیں بھی تمہیں قنوت کے وقت رفع الیدین کا ذکر نظر آتا ہے؟ یہ بس ہمارے فقہاء کی کتابوں ہی میں ہے جن میں صاحب ہدایہ بھی ہیں) اس کے بعد انہوں نے باب الوتر سے بھی علامہ عینیؒ کی عبارت نقل کی اور ملا معین کی دراسات اللبیب سے بھی عبارت نقل کی جس کے بعد لکھتے ہیں۔ اس سے مفہوم ہوتا ہے رفع الیدین اور تکبیر صحابہ اور تابعین سے بھی ثابت نہیں۔ (اس کے بعد ملا معین کی گویا تردید میں کتاب الآثار امام محمدؒ شرح الآثار طحاویؒ اور ابن قدامہ وغیرہ سے اس سلسلے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے کچھ آثار نقل کرنے کے بعد لکھا ہے) الحاصل رفع الیدین اور تکبیر وقت قنوت اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں مگر ہرگاہ بعض صحابہ تابعین سے ثبوت اس کا بموجب تحریر ابن قدامہ اور عینی اور حلبی وغیرہ کے ہوا بدعت سیئہ کس طرح ہوئی؟ آرے ثبوت وجوب تکبیر و رفع کا جیسا کہ علماء حنفیہ لکھتے ہیں البتہ مشکل ہے کیونکہ کوئی دلیل وجوب کی نہیں۔ غایۃ مافی الباب یہ ہے کہ اگر بہ نیت اقتداء صحابہ اور تابعین کی تکبیر کہے، اور رفع الیدین کرے مثاب ہوگا اور اگر نہ کرے تو معاتب نہ ہوگا۔" (مجموعہ فتاویٰ ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۴ ج ۱)

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے مولانا لکھنویؒ قنوت نازلہ میں نہ تکبیر و رفع الیدین کے قائل ہیں اور نہ قنوت وتر میں اس کے وجوب کے قائل ہیں جیسا کہ عموماً علمائے احناف کا فتویٰ و عمل ہے اور صاف صاف فرماتے ہیں کہ مرفوع احادیث میں تکبیر و رفع الیدین کا کہیں ذکر نہیں اور یہ بحث اپنی جگہ قابل غور ہے کہ صحابہ کرامؓ کے جن آثار کا حوالہ علامہ عینیؒ، امام ابن قدامہؒ اور علامہ حلبیؒ نے دیا ہے ان کی روایتی پوزیشن

کیا ہے اور اس میں رفع الیدین سے مراد کیا ہے؟ مگر یہ تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے اس لئے ہم اسے یہاں نظرانداز کرتے ہیں انہی آثار میں حج کے دوران صفا و مروہ پر رفع الیدین کا ذکر ہے اور اس سے مراد دعاء ہے یا تکبیر تحریمہ کی طرح رفع الیدین کرنا مراد ہے؟ صاحب ہدایہ نے قنوت کے ساتھ ساتھ عیدین میں بھی رفع الیدین کا ذکر کیا ہے، مگر علامہ زیلعی وغیرہ نے کہا ہے کہ روایات میں نہ قنوت کے وقت رفع الیدین کا ذکر ہے نہ عیدین میں۔ (نصب الرایہ ص۱۲۶، ۲۲۰ ج ۲)

مولانا لکھنوی نے اس فتویٰ کا ذکر اقامۃ الحجۃ میں بھی کیا ہے۔ یہ رسالہ چونکہ عربی میں ہے اس لئے انہوں نے وہاں اس فتویٰ کی تعریب کر دی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ (اقامۃ الحجۃ علی ان الاکثار فی التعبد لیس ببدعۃ ص۱۰، ۱۱)

نماز وتر سواری پر: نماز وتر سواری پر پڑھی جا سکتی ہے یا نہیں؟ امام شافعی، امام احمد وغیرہ اس کے قائل ہیں۔ جبکہ امام ابو حنیفہ اس کے قائل نہیں۔ علامہ طحاوی نے اپنے روایتی دعوی نسخ کے مطابق اس مسئلہ میں بھی سواری پر وتر پڑھنے کی روایات کو منسوخ قرار دیا ہے مگر مولانا لکھنوی فرماتے ہیں۔

" فیہ نظر لا یخفی اذ لا سبیل الی اثبات النسخ بالاحتمال مالم یعلم بنص وارد فی ذلک۔" (التعلیق المجد ص۱۳۱)

یہ بات مخفی نہیں کہ علامہ طحاوی کے دعوی نسخ میں نظر ہے کیونکہ جب تک اس سلسلے میں کوئی نص ثابت نہ ہو محض احتمال سے نسخ ثابت نہیں ہوتا، بلکہ علامہ لکھنوی نے تو امام محمد اور امام ابو حنیفہ کا وہ موقف ذکر کیا ہے جس سے علامہ طحاوی کے دعوی کو مدعی ست گواہ چست کا مصداق کہا جا سکتا ہے۔ چنانچہ امام محمد نے کہا ہے۔ " قد جاء ھذا الحدیث و جاء غیرہ فاحب الینا ان یصلی علی راحلتہ تطوعا ما بدا لہ فاذا بلغ الوتر نزل فاوتر علی الارض۔" کہ یہ حدیث (سواری پر پڑھنے) کی آئی ہے اور اس کے برعکس بھی حدیث آئی ہے ہمارے نزدیک محبوب یہ ہے کہ سواری پر نفل پڑھے جائیں جب وتر کی باری آئے تو سواری سے اتر کر

زمین پر وتر پڑھے۔ اسی عبارت (فاحب الینا) پر مولاناؒ نے حاشیہ میں لکھا ہے۔

"کانہ یشیر الی ان الروایات لما اختلفت فی النزول للوتر و عدم نزولہ فالاحتیاط ھو اختیار النزول و فی ھذہ العبارۃ اشارۃ الی انہ لا سبیل الی رد روایۃ عدم النزول و ھجرانہ بالکلیۃ۔" (التعلیق الممجد ص ۱۴۴)

گویا کہ امام محمدؒ نے یہ اشارہ کیا ہے کہ سواری پر وتر پڑھنے اور زمین پر وتر پڑھنے کے بارے میں جب روایات مختلف ہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ سواری سے اتر کر وتر پڑھے جائیں۔ اس عبارت میں اشارہ ہے کہ سواری سے نہ اتر کر وتر پڑھنے کی حدیث کو رد کرنا اور اسے بالکلیہ ترک کر دینا کوئی طریقہ نہیں۔

سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں: سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں امام شافعیؒ، امام احمدؒ وغیرہ اسی کے قائل ہیں مگر امام ابو حنیفہؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ صرف ایک سجدہ ہے دوسرا سجدہ نہیں۔ مولانا عبدالحیؒ اس مسئلہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

"والحق فی ھذا الباب ھو ما ذھب الیہ عمر و ابن عمر" (التعلیق الممجد ص ۱۴۸)

اس باب میں حق وہی ہے جس کی طرف حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہؓ بن عمر گئے ہیں اور وہ یہی کہ سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں ان کے علاوہ دیگر صحابہ کرامؓ سے بھی یہی منقول ہے اسی طرح موصوف شرح وقایہ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

"قد فصلت الکلام فی التعلیق الممجد علی موطأ محمد و بینت رجحان ما مال الیہ الشافعی" (عمدۃ الرعایہ ص ۲۲۹ ج ۱)

میں نے التعلیق الممجد میں فیصلہ کن کلام کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ جو موقف امام شافعیؒ کا ہے وہی راجح ہے۔

تسبیح نماز میں جلسہ استراحت: تسبیح نماز پڑھنے کے بارے میں عموماً علمائے احناف کا موقف یہ ہے کہ قیام میں قراءت سے پہلے پندرہ بار اور قراءت کے بعد دس دس بار کلمات تسبیح پڑھے جائیں' جبکہ امام شافعیؒ اور اکثر محدثین فرماتے ہیں کہ قیام میں قراءت کے بعد پندرہ اور رکوع' قومہ' سجدتین' جلسہ استراحت میں دس' دس بار کلمات تسبیح پڑھے جائیں۔ مولانا عبدالحی رحمہ اللہ اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قد علم مما اسلفنا ان الاصح ثبوتا هو هذه الكيفية فليأخذ بها من يصليها حنفيا كان او شافعيا فان جلسة الاستراحة وان لم تذهب الحنفية الى استنانها فى الصلوات المفروضة واجابوا عن الاحاديث الواردة فيها على وقوعها فى بعض الاوقات العذر من اعذار الشرعية لكن مع ذلك صرحوا بانه لو فعل ذلك لاباس به فى المفروضات والقول بكراهتها فيها مطلقا مما لايعتد به واما التطوعات ففيها سعة لا يكره فيها مايكره فى غيرها" الخ

(الآثار المرفوعہ ص ۱۴۳'۱۴۴)

"جو کچھ ہم نے پہلے لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ صحیح طریقہ یہی ہے (کہ جلسہ استراحت میں تسبیحات پڑھی جائیں) جو بھی نماز تسبیح پڑھنا چاہے خواہ وہ حنفی ہو یا شافعی اسے یہی طریقہ اختیار کرنا چاہئے کیونکہ حنفیہ گو فرض نمازوں میں جلسہ استراحت کے سنت ہونے کے قائل نہیں اور وہ اس کے متعلق واردشدہ احادیث کا جواب دیتے ہیں کہ بعض اوقات آپ نے جلسہ استراحت عذر شرعی کی بنا پر کیا تھا لیکن اس کے باجود انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر جلسہ استراحت کیا جائے تو فرض نمازوں میں کوئی حرج

نہیں اور مطلقاً اس کی کراہت کا قول کسی شمار و قطار میں نہیں اور نفلی نمازوں میں توسع ہے جو فرض نماز میں مکروہ ہے وہ نفل میں مکروہ نہیں۔"

مولانا مرحوم کے الفاظ سے واضح ہوتا ہے کہ وہ حنفی حضرات کو بھی امام شافعیؒ کے اختیار کردہ طریقہ کو اپنانے کا مشورہ دیتے ہیں اور جن حضرات نے کہا ہے کہ جلسہ استراحت ہمارے نزدیک مکروہ ہے اس لئے جلسہ استراحت میں تسبیحات نہیں پڑھنی چاہئیں۔ فقہی نقطہ نظر سے ان کو مسکت جواب دیکر مطمئن کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

قضاء نماز میں ترتیب: اگر کسی کی نماز قضاء ہو جائے تو کیا دوسرے وقت میں پہلے قضاء نماز پڑھے یا پہلے اصلی وقتی نماز پڑھے؟ مثلاً ظہر کی نماز رہ گئی عصر کا وقت ہو گیا تو کیا پہلے ظہر پڑھے یا عصر؟ اس کے متعلق فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام لیثؒ فرماتے ہیں کہ پہلے ظہر پڑھے پھر عصر کی نماز پڑھے ان کے نزدیک ترتیب کا اہتمام ضروری ہے جبکہ امام شافعیؒ امام ابو ثورؒ وغیرہ ترتیب کو واجب نہیں بلکہ مستحب سمجھتے ہیں۔ امام محمدؒ بن حسن شیبانی فرماتے ہیں کہ اگر قضاء نماز اس وقت یاد آئی جب دوسری نماز کا وقت بھی بہت کم رہ گیا ہو تو اس صورت میں پہلے اصلی نماز پڑھی جائے پھر قضاء نماز پڑھی جائے، یہی امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کا موقف ہے۔ مولانا عبدالحیؒ نے اس مسئلہ پر بحث کے اختتام پر جو کچھ رقم فرمایا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام ابن ہمامؒ کی طرح اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے موقف کو راجح قرار دیتے ہیں چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

" ولا بن همام فی فتح القدیر فی هذا المبحث تحقیقات نفیسة ملخصها ترجیح قول الشافعی " الخ (التعلیق الممجد ص ۱۳۲)

"اس بحث میں علامہ ابن ہمامؒ کی فتح القدیر میں بڑی نفیس تحقیقات ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا قول راجح ہے۔" اس کے بعد انہوں نے صاحب البحرالرائق کی کتاب "فتح الغفار بشرح المنار" کے حوالہ سے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ ہمارے علمائے احناف کا قول کہ ترتیب واجب ہے اس پر کوئی دلیل نہیں۔ علامہ لکھنویؒ نے فتح القدیر کا

جو حوالہ دیا ہے اس کے الفاظ بھی دیکھ لیجئے لکھتے ہیں:

"فظهر بهذا البحث اولوية قول الشافعي وغيره من القائلين بالاستحباب۔" (فتح القدیر ص ۳۴۸ ج ۱)

اس بحث سے امام شافعیؒ وغیرہ کے قول کی اولویت ظاہر ہو جاتی ہے جو فرماتے ہیں کہ ترتیب مستحب ہے۔

جمعہ کے لئے مصر شرط ہے: شوافع اور احناف میں یہ مسئلہ بڑا مختلف فیہ ہے کہ شہر سے باہر گاؤں میں جمعہ کی نماز جائز ہے یا نہیں؟ شوافع اس کے قائل ہیں بشرطیکہ ۴۰ افراد جمعہ پڑھنے والے ہوں مگر احناف جمعہ و عیدین کے لئے شہر کا ہونا شرط قرار دیتے ہیں۔ مولانا لکھنویؒ نے حنفی فقہ کے مطابق مجموعہ فتاویٰ ص ۳۵۴، ۳۶۰ ج ۱، ص ۲۸۷ ج ۲ میں احناف کا مسلک نقل کر دیا، مگر اسی فتاویٰ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ نماز جمعہ کے لئے شہر ہونے کی شرط کے قائل نہیں۔ چنانچہ ایک اور اسی مسئلہ سے متعلق استفتاء اور اس کا جواب (جس پر مولانا سید محمد نذیر حسینؒ محدث دہلوی، مولانا شریف حسینؒ دہلوی، مولانا تلطف حسینؒ، مولانا شمس الحقؒ ڈیانوی اور دیگر علمائے اہلحدیث کے دستخط ہیں جب مولانا لکھنویؒ کی خدمت میں آیا جس میں یہ کہا گیا تھا کہ کسی صحیح مرفوع روایت میں شہر ہونے کی شرط ثابت نہیں۔ تو اس پر انہوں صح الجواب" لکھ کر اپنے دستخط اور مہر ثبت کر دی ہے۔ ان کا یہ جواب بھی مجموعہ فتاویٰ ص ۸۴ ج ۲ میں دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ تردد دلائل میں نظر و فکر کی بنا پر ہی ہو سکتا ہے البتہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ان کا آخری فیصلہ کیا ہے اکثر و بیشتر تو انہوں نے علمائے احناف کا موقف ہی نقل کیا۔ واللہ اعلم۔

نماز استسقاء: امام ابو حنیفہؒ بارش کے لئے دعاء اور استغفار کے قائل ہیں۔ نماز وغیرہ کو مسنون نہیں سمجھتے۔ جبکہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ نماز اور خطبہ وغیرہ کے قائل ہیں، حتیٰ کہ امام محمدؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کی رائے بھی امام ابو حنیفہؒ کے خلاف ہے۔ مولانا لکھنویؒ اس سلسلے کی روایات لکھنے کے بعد فرماتے ہیں۔

"وبه ظهر ضعف قول صاحب الهداية في تعليل مذهب ابي حنيفة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم يروعنه الصلاة انتهى فانه ان اراد انه لم يروبالكلية فهذه الاخبار تكذبه وان اراد انه لم يردفي بعض الروايات فغيرقادح واما ما ذكروا ان النبي صلى الله عليه وسلم فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة فليس بشيء فانه لاينكر ثبوت كليهما مرة هذا و مرة هذا لكن يعلم من تتبع الطرق انه لما خرج بالناس الى الصحراء صلى فتكون الصلاة مسنونة في هذه الحالة بلا ريب و دعاءه المجرد كان في غيرهذه الصورة۔"

(التعليق الممجد ص ۱۵۸)

"اس سے صاحب ہدایہ کے قول کی کمزوری ظاہر ہو جاتی ہے جو انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تائید میں پیش کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بارش طلب کرنے کے لئے نماز منقول نہیں' اگر صاحب ہدایہ کا مقصد یہ ہے کہ اس بارے میں بالکل کوئی روایت نہیں تو یہ احادیث ان کی تکذیب کرتی ہیں اور اگر ان کا مقصد یہ ہے کہ بعض روایات میں نماز کا ذکر نہیں تو اس میں کوئی عیب نہیں اور وہ جو یہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی نماز پڑھی کبھی نہیں پڑھی اس لئے نماز سنت نہیں تو یہ بات کچھ بھی نہیں' کیونکہ وہ ان دونوں کے ثبوت کا انکار نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کبھی نماز پڑھی کبھی نہیں پڑھی مگر تمام احادیث کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ میدان میں بارش طلب کرنے کے لئے نکلے تو نماز پڑھی لهذا نماز اس

حالت میں بلاشبہ مسنون ہے اور اس کے علاوہ صرف دعاء پر اکتفاء فرمائی۔"

بلکہ شرح وقایہ کے حاشیہ میں تو انہوں نے فرمایا کہ:

"ولعل هذه الاخبار لم تبلغ الامام والالم ینکر استنان الجماعة۔" (عمدۃ الرعایہ ص۲۰۸ج۱)

شائد یہ احادیث امام ابو حنیفہؒ کو نہیں پہنچیں ورنہ وہ بارش طلب کرنے کے لئے نماز باجماعت کا انکار نہ کرتے۔

چادر بدلنا: نماز استسقاء میں امام کو اپنے اوپر کا کپڑا یوں بدل لینا چاہئے کہ نیچے سے پکڑ کر اسے اوپر کندھوں پر ڈال لے اور یوں بھی کہ دائیں جانب کو بائیں، اور بائیں جانب کو دائیں جانب کرلے۔ امام شافعیؒ امام مالکؒ امام احمدؒ حتیٰ امام محمدؒ اور قاضی ابو یوسفؒ بھی اس کو سنت قرار دیتے ہیں، مگر امام ابو حنیفہؒ نہ نماز و خطبہ کے قائل ہیں اور نہ چادر بدلنے کے۔ مولانا لکھنوی لکھتے ہیں:

یہ اس لئے کہ دعائے مجرد میں اس کا ذکر نہیں جبکہ نماز استسقاء کی صورت میں اس کا ذکر موجود ہے ان کے الفاظ ہیں:

"و به قال ابو یوسف والشافعی والجمهور لثبوت ذلک عن صاحب الشرع صلی الله علیه وسلم" (التعلیق المجد ص۱۵۸)

چادر بدلنے کا یہ قول قاضی ابو یوسفؒ امام شافعیؒ اور جمہور کا ہے کیونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا وجود ثابت ہے۔ یہی کچھ انہوں نے عمدۃ الرعایہ ص۲۰۸ج۱ میں لکھا ہے۔

تکبیرات عید: تکبیر تحریمہ کے علاوہ عیدین میں زائد کتنی تکبیریں ہیں؟ امام شافعیؒ امام احمدؒ وغیرہ فرماتے ہیں بارہ تکبیریں ہیں سات پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری میں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ زائد چھ تکبیریں ہیں تین پہلی رکعت میں تین دوسری رکعت میں۔ مولانا لکھنویؒ اسی اختلاف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"واخرج الترمذی وابن ماجه وغیرهما ان النبی صلی الله علیه وسلم کبر فی العیدین فی الاولی سبعا قبل القراءة خمسا فی الاخری قبل القراءة وهو روایة عن ابن عباس والامر فیه واسع لاختلاف الصحابة قولا وعملا" (عمدۃ الرعایہ ص ۲۴۷ ج ۱)

ترمذی اور ابن ماجہ وغیرھما میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عیدین کی پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات اور دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ تکبیریں کہتے تھے اور یہ ابن عباسؓ سے مروی ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان قولاً اور عملاً اختلاف ہے اس لئے اس میں توسیع ہے یعنی دونوں میں جونسا طریقہ اختیار کرلیا جائے درست ہے۔

صلاۃ کسوف کا طریقہ: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلاۃ کسوف کا طریقہ عام نفل نماز ہی کی طرح ہے جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر رکعت میں دوبار رکوع کیا جائے ایک بار رکوع کرکے پھر قراءت کی جائے پھر رکوع کیا جائے۔ مولانا عبدالحیؒ نے اس مسئلہ میں بھی امام شافعیؒ کے موقف کو زیادہ قوی قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"هذا هو الاقوی ثبوتا عن رسول الله صلی الله علیه وسلم بروایات جمع من الصحابة رواه اصحاب الصحاح وغیرهم انه صلی الله علیه وسلم رکع بعد القراءة طویلا ثم قام فقرأ ادنی من القراءة الاولی ثم رکع طویلا هکذا فعله فی کل رکعة۔" (عمدۃ الرعایہ ص ۲۰۸ ج ۱)

کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت کی روایات کی بناپر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے اس کا ثبوت زیادہ قوی ہے جسے اصحاب صحاح وغیرھم نے نقل کیا ہے کہ آپ نے طویل قراءت کے بعد رکوع کیا پھر کھڑے ہوئے تو پہلے سے کم قراءت کی پھر لمبا رکوع کیا اور اسی طرح آپ نے ہر رکعت میں کیا۔

عورت جماعت کرا سکتی ہے: علمائے احناف کی کتب فقہ و فتاویٰ میں عام طور پر یہی کہا گیا ہے کہ عورت جماعت نہیں کروا سکتی ہے۔ ردالمختار، ہدایہ، طحاوی علی مراقی الفلاح، البحرالرائق، تاتار خانیہ وغیرہ میں یہ بحث دیکھی جا سکتی ہے کہ عورتوں کو عورت نماز باجماعت نہیں پڑھا سکتی بلکہ یہ عمل مکروہ ہے۔ مولانا عبدالحیؒ نے شرح وقایہ کے حاشیہ میں اس کراہت کے قول کی تردید کی ہے ان کے الفاظ ہیں:

"ولا یخفی ضعفه بل ضعف جمیع ماوجهوا به الکراهة کما حققناه فی تحفة النبلاء الفناها فی مسالة جماعة النساء و ذکرنا هناك ان الحق عدم الکراهة کیف لا وقدامت بهن ام سلمة وعائشه فی التراویح و فی الفرائض کما اخرجه ابن ابی شیبة وغیره وامت ام ورقة فی عهد النبی صلی الله علیه وسلم بامره کما اخرجه ابوداود"

(عمدۃ الرعایہ ص۱۷۶ ج۱)

اس کی کمزوری بلکہ ان تمام وجوہ کی کمزوری جن کی بنا پر عورتوں کی جماعت کو مکروہ کہا گیا ہے مخفی نہیں جیسا کہ ہم نے اس کی تحقیق تحفة النبلاء میں کی ہے جسے ہم نے عورتوں کی جماعت کے مسئلہ کے بارے میں لکھا ہے اور وہاں ہم نے ذکر کیا ہے کہ حق یہی ہے کہ عورتوں کی جماعت مکروہ نہیں کیونکہ حضرت ام سلمہؓ، حضرت عائشہؓ نے عورتوں کو تراویح اور فرض نماز باجماعت پڑھائی ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے اور ابوداؤد میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ان کے زمانہ میں ام ورقہؓ نے

جماعت کرائی۔ یہی رائے امام شافعیؒ امام اسحاقؒ وغیرھما کی ہے۔

مولانا مرحوم نے اپنے جس رسالہ کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا نام **تحفة النبلاء فيما يتعلق بجماعة النساء** ہے۔ مولانا موصوف کے مجموعہ فتاویٰ ص ۱۸۰' ۱۸۱ ج ۱ میں عورتوں کی جماعت کے بارے میں علمائے احناف کا فتویٰ کراہت بڑی شد و مد سے موجود ہے' مگر خود ان کا فتویٰ جواز بھی اس میں دیکھا جاسکتا ہے ملاحظہ ہو۔ (جلد اول ص ۱۸۴' ۱۸۵)

میت کو غسل دینے سے غسل کرنا: امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ میت کو غسل دینے والے کے لئے غسل نہیں' احناف اور جمہور علماء کا یہی موقف ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں غسل دینے والے کو استحباباً غسل کرنا چاہئے۔ البتہ اس کے لئے غسل ضروری نہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ جو میت کو غسل دے اسے غسل کرنا چاہئے اور جو جنازہ اٹھائے اسے وضوء کرنا چاہئے امام مالکؒ وغیرہ اسے استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ مولانا لکھنویؒ کا بھی یہی رجحان ہے ان کے الفاظ ہیں:

> **"و خلاصة المرام انه لا سبيل الى رد حديث ابى هريرة مع كثرة طرقه وشواهده ولا الى دعوى نسخه بمعارضة الاحاديث الاخر بل الاسلم الجمع بحمل الامر على الندب والاستحباب"** (التعلیق الممجد ص ۱۶۳)

"خلاصہ کلام یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو' جو کئی سندوں سے مروی ہے اور اس کے کئی شواہد بھی ہیں' رد کرنا اور اس کے معارض احادیث کی بنا پر اسے منسوخ کہنا کوئی طریقہ نہیں۔ بلکہ زیادہ سلامتی کا طریقہ جمع و تطبیق کا ہے کہ (غسل و وضوء کے) حکم کو ندب اور استحباب پر محمول کیا جائے۔"

اپنے اسی موقف کی بنا پر انہوں نے امام محمدؒ کے قول **"لا غسل على من غسل الميت"** کو بھی وجوب کی نفی پر محمول کیا جبکہ السعایہ ص ۲۷۰ ج ۱ میں حنفی

مسلک یہی ذکر کیا کہ میت کو غسل دینے سے غسل نہیں۔ "لاشی ء فی ذلک" "التعلیق المجد ص۱۶۶میں بھی انہوں نے اسی موقف کا اظہار کیا ہے۔

نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ: امام ابوحنیفہؒ نماز جنازہ میں بھی فاتحہ کے قائل نہیں، جبکہ امام شافعیؒ، امام اسحاقؒ اور امام احمدؒ اس کے قائل ہیں اور مولانا لکھنویؒ نے اسی کو دلیل کے اعتبار سے قوی قرار دیا ہے ان کے الفاظ میں "ھوالاقوی دلیلا (عمدۃ الرعایہ ص ۲۵۳ ج۱) اسی طرح موطا امام محمدؒ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں۔ "ھذا ھوالاولی لثبوت ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ" کہ فاتحہ پڑھنا ہی اولی ہے کیونکہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ سے ثابت ہے" لہٰذا اسے مکروہ نہیں کہنا چاہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ لازمی اور ضروری نہیں۔ بلکہ انہوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ متاخرین علمائے احناف نے عموماً جو جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کو مکروہ لکھا ہے تو علامہ حسن الشرنبلالی نے اس کی تردید میں ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے۔ "النظم المستطاب بحکم القراء ۃ فی صلاۃ الجنازۃ بام الکتاب" (التعلیق المجد ص۱۶۵) اسی طرح موصوف امام الکلام میں لکھتے ہیں:

"والمرجح فی ذلک ھوالقراءۃ علی وجہ الاستحباب اوالسنیۃ لثبوت ذلک بالاخبار المتواردۃ وھی وان کان بعضھا ضعیفۃ لکن ضم بعضھا الی بعض یعطی الوثاقۃ والقول بالکراھۃ مطلقاً" اوبالکراھۃ بنیۃ القراءۃ لا بنیۃ الثناء لایدل علیہ دلیل باحد وجوہ الدلالۃ" (امام الکلام ص ۳۱۴)

یعنی یہاں ترجیح اسی کو ہے کہ فاتحہ کی قراءت مستحب یا سنت ہے کیونکہ یہ بہت سی احادیث سے ثابت ہے ان میں گو بعض کمزور ہیں مگر ایک دوسری کے ساتھ مل کر پختگی

حاصل ہو جاتی ہے فاتحہ کو مطلقاً مکروہ کہنا یا ثناء کی بجائے قراءت کی نیت سے پڑھنے کو مکروہ کہنا اس پر کسی اعتبار سے بھی کوئی دلیل نہیں۔

جن احادیث میں فاتحہ پڑھنے کا ذکر ہے بعض علمائے احناف نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ ان میں بطور ثناء فاتحہ پڑھی گئی ہے قراءت کی نیت سے نہیں مگر مولانا لکھنویؒ نے بڑی شدت سے اس کی تردید کی ہے کہ ظاہری الفاظ اس تاویل کی تردید کرتے ہیں اگر اسی قسم کی تاویلات کا دروازہ کھول دیا جائے تو بہت سی مسنون قراءت بھی ختم ہو کر رہ جائے گی پھر یہ دعویٰ فی نفسہ باطل ہے جبکہ نیت کا معاملہ باطن سے ہے جس پر نیت کرنے والے کے بتلائے بغیر کوئی مطلع نہیں ہو سکتا۔ (غیث الغمام ص ۳۱۸)

جس سے اس مسئلہ کے بارے میں ان کے احساسات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

نماز جنازہ میں رفع الیدین: امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ نماز جنازہ میں رفع الیدین کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک قول یہی مروی ہے مگر بالعموم علمائے احناف اس کے قائل نہیں جیسا کہ عموماً فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں مرقوم ہے۔ مولانا لکھنویؒ سے جب اس کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے جواباً فرمایا:

"بخاری نے کتاب رفع الیدین میں نافعؒ سے روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ جب نماز جنازہ پڑھتے تو تکبیر کہتے اور رفع الیدین کرتے نیز انہی سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا جنازہ کی تکبیروں میں رفع الیدین کیا جائے اور موسیٰؒ سے روایت ہے کہ میں نے ابانؒ بن عثمان کو نماز جنازہ پڑھتے دیکھا وہ پہلی تکبیر میں رفع الیدین کرتے اور اسی طرح قیسؒ بن ابی حازم، عمرؒ بن عبدالعزیز، مکحولؒ، وھبؒ بن منبہ، زہریؒ، ابراہیمؒ نخعی، اور حسنؒ سے روایت ہے" الخ

(مجموعہ فتاویٰ ص ۲۷۴ ج ۲)

جس سے معلوم ہوتا کہ علامہ لکھنویؒ جنازہ میں رفع الیدین کے قائل ہیں۔ نیز ملاحظہ ہو۔ (عمدۃ الرعایہ ص ۲۵۳ ج ۱)

نماز جنازہ میں تعدد: فقہائے کرام کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کسی میت پر ایک بار نماز جنازہ پڑھی گئی ہو تو کیا دوبارہ نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور جمہور اس کے قائل ہیں کہ دوبارہ نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے۔ امام مالکؒ کا بھی ایک قول یہی ہے مگر ان کا مشہور قول یہ ہے کہ دوبارہ نماز جنازہ نہیں پڑھنی چاہئے یہی امام ابوحنیفہؒ کا موقف ہے۔ احناف کے ہاں یہی معروف و معمول ہے الا یہ کہ کوئی ولی نماز جنازہ میں شریک نہ ہوا ہو تو اس کے لئے دوبارہ نماز جنازہ پڑھنا درست ہے اور حدیث میں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صحابیہ کی قبر پر دوبارہ جنازہ پڑھنے کا ذکر ہے تو اس کے بارے میں ان کا موقف یہ ہے کہ یہ آپ کی خصوصیت تھی۔ چنانچہ امام محمدؒ لکھتے ہیں:

"ولا ينبغي ان يصلي على جنازة قد صلي عليها وليس النبي صلى الله عليه وسلم في هذا كغيره" (موطا ص ۱۶۷)

"مناسب نہیں کہ جس کی نماز جنازہ پڑھی گئی ہو اس کی دوبارہ نماز جنازہ پڑھی جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس بارے میں دوسروں کی طرح نہیں۔"

مولانا عبدالحیؒ اسی مسئلہ کے مالہ وما علیہا پر بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں:

"والكلام بعد موضع نظر فان اثبات الاختصاص امر عسير و احتماله و ان كان كافيا في مقام المنع لكن لا ينفع في مقام تحقيق المذهب" (التعلیق الممجد ص ۱۶۷)

"غور و فکر کے بعد بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تخصیص کا ثبوت مشکل ہے اس کا احتمال گو استدلال کی ممانعت میں کافی ہے مگر تحقیق مذہب میں اس کا کوئی فائدہ نہیں۔" جس سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ مولانا موصوف امام محمدؒ وغیرہ کے دعویٰ تخصیص سے متفق نہیں اور تحقیق کے میدان میں اس دعویٰ کو سودمند قرار نہیں دیتے۔"

ادھار سامان بیچنے کے بعد خریدار مفلس ہو جائے: جب کوئی شخص کسی دوکاندار سے کوئی مال بطور ادھار خرید لے مگر سوئے اتفاق کہ خریدار مال کی قیمت دینے سے پہلے مفلس و کنگال ہو جائے تو اس صورت میں کیا کیا جائے۔ امام مالک ؒ امام احمدؒ اور دیگر فقہائے حجاز' بصرہ اور شام فرماتے ہیں کہ اگر وہ مال بعینہ خریدار کے پاس موجود ہے تو وہ دوکاندار جس سے مال خریدا گیا ہے وہ اس کا حق دار ہے اور اگر خریدار اس دوران فوت ہو جائے تو دوکان دار دیگر قرض خواہوں کے برابر ہوگا۔ ان کا استدلال حضرت ابو ہریرہ ؓ کی حدیث سے ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ موت کی صورت میں بھی دوکاندار اس مال کو لینے میں حق دار ہیں۔ ان کا استدلال بھی حضرت ابو ہریرہ ؓ کی بیان کردہ ایک روایت سے ہے' مگر اس میں کلام ہے۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ اور انہی کی اتباع میں علمائے احناف کا خیال ہے کہ جب خرید و فروخت کا کام مکمل ہو چکا خریدار نے مال قبضہ میں لے لیا تو اب اس مال پر دوکاندار کا کوئی حق نہیں رہا۔ خریدار مفلس ہو جائے یا مر جائے تو دوکاندار باقی قرض خواہوں کے برابر ہے۔ خواہ مال بعینہ موجود ہی کیوں نہ ہو۔ مولانا عبدالحیؒ اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں: اگر اس بارے میں نص نہ ہوتی تو علمائے احناف کا قول بڑا واضح ہے مگر نص ان کے قول کے خلاف ہے انہوں نے اپنی تائید میں حضرت علیؓ کے قول سے استدلال کیا ہے' مگر وہ سنداً ضعیف ہے کیونکہ خلاس بن عمرو' کی بیان کردہ حضرت علیؓ سے روایات ضعیف ہیں انہوں نے اس بارے میں ابرہیمؒ نخعی کا قول بھی پیش کیا ہے حالانکہ:

"ان کل احد یوخذ من قولہ و یرد الا الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ولا عبرۃ للرای بعد ورود نصہ" الخ (التعلیق الممجد ص ۳۴۱)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ ہر ایک کا قول رد کیا جا سکتا ہے اور اسے لیا بھی جا سکتا ہے۔ اور نص کے بعد رائے و قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔" جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی ان کی تحقیق وہی ہے جو امام احمدؒ اور امام مالکؒ وغیرہ کی ہے۔۔ احناف نے اس نص کے مقابلے میں جن تاویلات کا دروازہ کھولا اس پر امام قرطبیؒ نے

بڑے تاسف کا اظہار فرمایا ہے اور امام نووی ؒ نے بھی ضعیف و مردود قرار دیا ہے۔"
ملاحظہ ہو۔(فتح الباری ص ۶۳'۶۴ ج ۵)

بیع المدبر: "مدبر" اس غلام یا لونڈی کو کہتے ہیں جس کے بارے میں مالک نے کہا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ کیا یوں کہنے کے بعد اسے فروخت کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہ ؒ وغیرہ اس کے قائل نہیں جبکہ امام شافعی ؒ' امام احمد ؒ اور امام اسحاق ؒ وغیرہ اس کو فروخت کرنے کے قائل ہیں مولانا عبدالحی ؒ نے اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علمائے مالکیہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ ان کا موقف یہ ہے کہ اگر غلام کے مالک کے پاس اور کوئی مال و جائیداد نہ ہو یا اس کے ذمہ قرضہ ہو تو اس غلام کو فروخت کر سکتا ہے۔ مولانا موصوف نے اسی موقف کو معقول اور انصاف کے قریب قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"هذا القول اقرب الى الانصاف والمعقول" (التعليق المجد ص ۳۵۹)

جس سے یہ بات ظاہر ہے کہ اس مسئلہ میں ان کا موقف علمائے مالکیہ کے قول کے مطابق ہے اور علامہ اتقانی نے غاية البيان میں جو یہ کہا ہے کہ امام شافعی ؒ نے مدبر کو فروخت کرنے کے جواز کا فتویٰ دیکر اجماع کی مخالفت کی ہے۔ مولانا لکھنوی ؒ نے ان کی بھی علامہ عینی ؒ کے حوالہ سے تردید کی ہے گویا مولانا موصوف مدبر کی فروخت کے قائل ہیں' مگر اسی صورت میں جب مالک فقیر ہو یا اس پر قرضہ ہو جیسا کہ علمائے مالکیہ نے کہا ہے۔

بائع اور مشتری کے مابین بیع کب پختہ ہوتی ہے؟: امام مالک ؒ اور امام ابو حنیفہ ؒ فرماتے ہیں کہ زبان سے جب ایک چیز بیچنے والا کہے کہ میں نے یہ چیز تمہیں اس قیمت پر دے دی اور خریدار کہے کہ میں نے یہ لے لی۔ گفتگو کے ختم ہونے پر بیع پختہ ہو گئی جسے فسخ نہیں کیا جا سکتا۔ جبکہ امام شافعی ؒ اور امام احمد ؒ فرماتے ہیں کہ تنہا زبانی اقرار کافی نہیں بلکہ جب تلک وہ علیحدہ علیحدہ نہ ہو جائیں۔ مجلس نہ بدلی جائے تب تک بیع پختہ نہیں

ہوگی۔ کسی ایک کے مجلس سے چلے جانے سے پہلے تو بیع فسخ کرنے کا اختیار بائع یا مشتری کو ہے۔ علیحدہ اور جدا جدا ہو جانے کے بعد نہیں۔ یہ مسئلہ بیع و شرا کے مسائل میں خیار مجلس کے عنوان سے بڑا معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ ہے۔ اسی مسئلہ کی بناء پر امام ابن ابی ذئبؒ نے امام مالکؒ پر شدید نکیر کی لیکن اس تفصیل کا نہ یہ محل ہے اور نہ ہی یہ ہمارا موضوع ہے۔

ہم صرف یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کئی دوسرے علمائے احناف کی طرح مولانا عبدالحیؒ نے اس مسئلہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کے موقف کے برعکس امام شافعیؒ وغیرہ کے موقف کو راجح قرار دیا ہے چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

" ولعل المنصف الغير المتعصب يستيقن بعد احاطة الكلام من الجوانب في هذا البحث والمتامل فيماذكرنا وما سنذكره ان اولى الاقوال هو ما فهمه الصحابيان الجليلان وفهم الصحابي وان لم يكن حجة لكنه اولى من فهم غيره۔" الخ

(التعليق المجد ص ٣٣٨)

ہر غیر متعصب، منصف مزاج جو کچھ ہم نے ذکر کیا یا کریں گے اس پر غور و فکر کرنے والا اس بحث کے تمام پہلوؤں پر احاطہ کرنے کے بعد یقین کرلے گا کہ ان تمام اقوال میں بہتر قول وہ ہے جو دو جلیل القدر صحابیوں نے سمجھا۔ کسی صحابی کا کوئی فہم گو حجت نہیں لیکن اس کا فہم دوسرے کے فہم سے بہتر ہے۔"

یہ دو صحابی حضرت عبداللہؓ بن عمر اور حضرت ابو برزہؓ نضلہ بن عبید الاسلمی ہیں اور ان دونوں حضرات نے حدیث کے مطابق بائع اور مشتری کے ایک دوسرے سے جدا جدا ہونے پر ہی بیع کو صحیح قرار دیا ہے۔ علامہ طحاویؒ نے ان دونوں صحابیوں کے فتویٰ پر تبصرہ کیا۔ مولانا لکھنوی نے اس کی بھی تردید کی اور صاف صاف کہا کہ یہ تاویل ان کے اقوال کے سیاق و سباق کے موافق نہیں اس لئے یہ قابل قبول نہیں۔

گوشت کے بدلے جانور خریدنا: ایک بکری کا گوشت زندہ بکری کے عوض بیچنا جائز ہے یا نہیں؟ فقہائے کرام کی آراء اس بارے میں مختلف ہیں۔ امام ابو حنیفہ" قاضی ابو یوسف" اسے جائز قرار دیتے ہیں مگر امام محمد" فرماتے ہیں کہ بکری کا گوشت بکری کے عوض میں بیچنا تو ناجائز ہے لیکن اگر گوشت زیادہ ہو تب جائز ہے۔ اور ایک جانور کا گوشت غیر جنس کے ساتھ بیچنا جائز ہے مثلاً گائے کا گوشت زندہ بکری کے عوض یا اونٹ کا گوشت گائے کے عوض دینا جائز ہے۔ امام مالک" اور امام احمد" فرماتے ہیں کہ گوشت غیر ماکول اللحم جانور کے عوض بیچنا جائز ہے اور امام شافعی" کا بھی ایک قول یہی ہے جبکہ ان کا صحیح ترین قول یہ ہے کہ گوشت کے ساتھ ہر قسم کے جانور کی بیع و شرا ناجائز ہے۔ مولانا لکھنوی" نے اس مسئلے کی ضروری تفصیل بیان کرتے ہوئے اور امام شافعی" کے موقف پر دلائل نقل کرتے ہوئے بالآخر لکھا ہے کہ علامہ ابن ھمام" کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اسی رائے کو ترجیح دی ہے جس کی ان روایات میں تائید ہوتی ہے ان کے الفاظ یہ ہیں:

" کانہ اشارالی ترجیح ما وافقتہ الروایات الحدیثیة" (التعلیق الممجد ص ۳۳۷)

بیع العرایا: بیع عرایا یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے باغ میں سے دو تین درخت کسی غریب مسکین کو دے اسی بنا پر جب وہ وہاں آنے جانے لگے تو مالک کو اس کا باغ میں آنا جانا ناگوار گزرے اور وہ اس سے ان درختوں کا پھل خشک پھل کے عوض خرید لے بشرطیکہ وہ پانچ وسق سے کم ہو۔ امام شافعی" ' امام احمد" وغیرھما اسے جائز قرار دیتے ہیں البتہ اس میں اختلاف ہے کہ وہ پانچ وسق سے کم ہو یا پورا پانچ وسق ہو اور یہ اختلاف حدیث میں راوی کے شک کی بنا پر ہے آپ نے "دون خمسة اوسق" فرمایا یا خمسة اوسق" فرمایا۔ مگر امام ابوحنیفہ" وغیرہ اسے درست نہیں سمجھتے۔ وہ عرایا کو حقیقتہ" بیع نہیں سمجھتے ' بلکہ اسے عطیہ و ھبہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں یہ محض صورة " بیع ہے اور وزن کی مقدار بھی محض اتفاقی ہے مولانا لکھنوی" فرماتے ہیں کہ علامہ طحاوی" نے اس پر خوب داد تحقیق

پیش کی ہے جس پر مزید بحث کی گنجائش نہیں۔

" لکن اکثر ماذکرہ منظور فیہ عند المنصف والحق مع الجماعۃ۔"

(التعلیق الممجد ص۳۲۶)

لیکن انہوں نے زیادہ تر جو کہا ہے انصاف کرنے والے کے نزدیک وہ محل نظر ہے اور حق جماعت کے ساتھ ہے۔" اسی طرح پانچ یا اس سے کم وسق کی تعیین کے بارے میں احناف نے کہا کہ یہ قید اتفاقی ہے اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وھو خلاف الظاھر" (التعلیق الممجد ص۳۲۷)

"کہ یہ تاویل ظاہر کے خلاف ہے" جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ وغیرہ کے موقف کو ہی حق اور درست قرار دیتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ امام محمدؒ نے امام مالکؒ کے کلام کی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جو ترجمانی کی ہے اس کے بارے میں بھی انہوں نے صاف صاف کہا ہے کہ امام مالکؒ کا یہ موقف قطعاً نہیں وہ العرایا کو حقیقتہ بیع ہی سمجھتے ہیں' اس کے بعد انہوں نے علامہ طحاویؒ کا کلام نقل کرتے ہوئے اس پر تنقید کی ہے اور کہا ہے کہ ان تاویلات کو قبول کرنا" بناء بیت وھدم قصر" کا مصداق ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ ایسا تکلف ہے جس پر طبائع سلیمہ ناپسندیگی کا اظہار کرتی ہیں۔ "ھذا تکلف یستبشعہ الطبائع السلیمۃ" ملاحظہ ہو۔(التعلیق الممجد ص۳۲۹)

عورت لکھنا سیکھ سکتی ہے یا نہیں؟: عموماً اکابر علمائے احناف نے لڑکیوں کو لکھنا سکھانے کی ممانعت کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ مولانا خلیل احمدؒ سہارنپوری نے اپنے فتاویٰ خلیلیہ ص۳۲۰'۳۲۱ میں' مولانا وکیل احمد سکندر پوری نے " تنقیح البیان بجواز تعلیم کتابۃ النسوان" میں' علامہ عراق شیخ خیرالدین نعمان بن محمود آلوسیؒ نے "الاصابۃ فی منع النساء من الکتابۃ" میں اس کی ممانعت کی ہے یہی رائے ملا علی قاریؒ اور شیخ عبدالحقؒ محدث دہلوی کی ہے' مگر مولانا عبدالحیؒ کی رائے اس کے یکسر مخالف ہے چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

"درباب جواز کتابت برائے زناں حدیث شفاء شافی و وافی است" (مجموعۃ الفتاویٰ ص ۳۸۱ ج ۲)

اس کے بعد انہوں نے شیخ عبدالحق" اور ملا علی قاری" کی تردید کی ہے کہ ان دونوں حضرات نے شرح مشکوٰۃ میں جو فساد زمانہ کی بنا پر اور لکھنے کی اجازت کی روایت کو امہات المومنین کی تخصیص پر محمول کر کے جو عورتوں کے لئے لکھنے کو ممنوع قرار دیا ہے یہ بہرنوع غلط اور محض دعویٰ ہے۔ اور شیخ عبدالحق" نے ممانعت کے لئے ایک حدیث "لا تعلموهن الكتابة" کا جو سہارا لیا اس کے متعلق انہوں نے واضح کر دیا کہ یہ روایت موضوع ہے بلکہ تاریخی حوالوں سے بطور ثبوت ان مقدس خواتین کے نام پیش کئے ہیں جو تیسری صدی ہجری سے لے کر علامہ علی قاری" کی صدی ہجری تک لکھنے لکھانے کا کام کرتی تھیں اور علمی سوالات کے جوابات دیتی تھیں۔ ان کا یہی فتویٰ ذرا مختصر طور پر اسی مجموعہ فتاویٰ ص ۳۵۸ ج ۲ میں بھی موجود ہے۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ لکیر کے فقیر نہیں ہوتے۔ دلائل کے مقابلہ میں کسی بڑے سے بڑے حضرت سے متاثر نہیں۔ یاد رہے کہ اسی دوسری جلد کے ص ۳۴۹' ۳۰۷ میں ایک فتویٰ عدم جواز کا بھی منقول ہے مگر وہ دیگر علمائے احناف کا ہے مولانا لکھنوی" کے اس پر دستخط نہیں۔

بیویوں کے درمیان انصاف: اگر کسی مسلمان کی ایک یا دو بیویاں ہوں اور وہ ایک مزید شادی کنواری یا بیوہ سے کرے تو اس صورت میں امام شافعی" وغیرہ فرماتے ہیں کہ کنواری سے شادی کرے تو پہلے سات روز اس کے پاس رہے' بیوہ ہو تو تین دن اس کے ہاں رہے' پھر سب کے مابین باری مقرر کرے۔ مگر امام ابو حنیفہ" فرماتے ہیں کہ یہ انصاف کے منافی ہے ہر ایک کے پاس باری باری رہنا چاہئے۔ بیوہ کے پاس پہلے تین دن اور کنواری ہو تو اس کے ہاں سات دن کی تعیین عدل کے خلاف ہے' مولانا لکھنوی" اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"والتحقيق ان العدل لا ينحصر فى التسوية واذا ثبت حق الجديدة شرعاً

بالروایات الصحیحة صار ذلک داخلا فی العدل المامور به فلا مخالفة بین اطلاق تلک الادلة وبین ھذہ الادلة"

(عمدۃ الرعایہ ص ۶۳ ج ۲)

"اس مسئلہ میں تحقیق یہ ہے کہ عدل صرف برابری میں منحصر نہیں جب نئی بیوی کا حق روایات صحیحہ سے ثابت ہو جائے تو یہ بھی اس عدل میں شامل ہو جائے گا جس کا حکم دیا گیا ہے لہذا برابری کے بارے میں مطلق دلائل اور اس مخصوص صورت کے دلائل میں کوئی مخالفت نہیں۔"

یہی نہیں بلکہ انہوں نے بلا تکلف یہ بھی کہہ دیا ہے کہ ہمارے علمائے احناف اس مسئلہ میں واردشدہ احادیث کی جو تاویلات کرتے ہیں وہ سب مہمل ہیں جیسا کہ ہم نے التعلیق الممجد میں ذکر کیا ہے۔(ایضا)

شائقین حضرات سے عرض ہے کہ وہ یہ تفصیل التعلیق الممجد ص ۲۳۷، ۲۳۸ میں ملاحظہ فرمائیں۔ یہاں بھی انہوں نے بالآخر علامہ علی قاری کے حوالہ سے لکھا ہے۔

" اذا کان التخصیص وقع شرعا یکون عدلا فلا منافاۃ ولا معارضۃ اصلا۔"

(التعلیق الممجد ص ۲۳۸)

جب تخصیص (کنواری کے لئے سات اور بیوہ کے لئے پہلے تین دن) شرعی طور پر ثابت ہے تو وہ عدل و انصاف پر مبنی ہو گی لہذا عام احادیث میں انصاف کا جو حکم ہے وہ اس کے منافی و معارض نہیں۔

<u>عقیقہ:</u> امام مالک، امام شافعی اور امام احمد عقیقہ کی مشروعیت کے قائل ہیں اور اسے سنت قرار دیتے ہیں۔ امام احمد کا ایک قول یہ بھی ہے کہ عقیقہ واجب ہے جبکہ امام ابوحنیفہ اس کی سنیت کے قائل نہیں۔ امام محمد نے موطا میں لکھا ہے کہ عقیقہ کا جاہلیت میں رواج تھا اوائل اسلام میں بھی اس پر عمل ہوا پھر قربانی نے اسے منسوخ کر دیا۔ اور

الجامع الصغیر ص ۲۳۹ میں صاف طور پر لکھا کہ "ولا یعق عن الغلام ولا عن الجاریة" لڑکے کا عقیقہ کیا جائے نہ ہی لڑکی کا۔ بلکہ علامہ کاسانی" نے تو صاف صاف اسے مکروہ لکھا ہے البدائع ص ۲۹۶۸ ج ٦۔ البتہ فتاویٰ عالمگیری ص ۳٦۲ ج ۵ میں اسے مباح قرار دیا گیا ہے اور کہا ہے کہ یہ سنت یا واجب نہیں مولانا لکھنوی" نے بھی امام ابو حنیفہ" کا قول مباح ہی لکھا ہے اور عقیقہ کے بارے میں روایات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ان احادیث سے اگرچہ وجوب ثابت نہیں مگر ان سے عقیقہ کا کم از کم مستحب بلکہ مسنون ہونا ثابت ہوتا ہے پھر لکھتے ہیں:

"لعلها لم تبلغ امامنا حيث قال انها مباحة وليست بمستحبة" (التعلیق المجد ص ۲۸٦)

شائد یہ احادیث ہمارے امام کو نہیں ملیں تبھی تو انہوں نے کہا ہے کہ عقیقہ مستحب نہیں مباح ہے۔" اور امام محمد" نے جو اس کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا اس کی بھی انہوں نے بوجوہ تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کتب حدیث عقیقہ کی مشروعیت اور اس کے مستحب ہونے سے بھری پڑی ہیں۔ اور بلا ریب عہد اسلام میں اس پر عمل ہوا ہے۔ احادیث نبوی پر ہی عمل کرنا چاہئے اس کے مقابلہ میں کوئی بھی ہو اس کا قول قابل عمل نہیں۔ اور امام محمد" نے جو اس کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا ہے تو زیادہ سے زیادہ اس کے وجوب کا نسخ مراد ہے مباح کا منسوخ ہونا قطعاً مراد نہیں۔

حالت احرام میں نکاح: امام مالک" ' امام احمد" ' امام اسحاق" وغیرہ فرماتے ہیں کہ محرم اگر نکاح کرے تو وہ نکاح باطل ہوگا' مگر امام ابو حنیفہ" ' امام ثوری" وغیرہ فرماتے ہیں کہ حالت احرام میں نکاح جائز ہے۔ مولانا لکھنوی" نے اس مسئلہ پر تفصیلاً بحث کرتے ہوئے امام مالک" وغیرہ کے قول کو ہی راجح قرار دیا ہے ان کے الفاظ ہیں:

"ههنا ابحاث يظهر بالتعمق فيها ترجيح قول المنع على ماذهب اليه المجوزون" (التعلیق المجد ص ۲۰۸)

یہاں کئی مباحث ہیں۔ غور و فکر سے ظاہر ہوتا ہے کہ مجوزین کے قول پر مانعین کے قول کو ترجیح ہے۔ اس کے بعد انہوں نے اپنے اس دعویٰ کو آٹھ وجوہ سے مدلل کیا جو قابل مراجعت ہے۔

عصر و فجر کے بعد طواف اور دو رکعت: امام شافعیؒ امام احمدؒ وغیرھما فرماتے ہیں کہ صبح کی نماز کے بعد اور عصر کی نماز کے بعد بیت اللہ کا طواف اور اس کے بعد دو رکعت پڑھنا جائز ہے مگر امام ابو حنیفہؒ اور ایک قول میں امام مالکؒ بھی طواف کے تو قائل ہیں مگر دو رکعت کے قائل نہیں' فرماتے ہیں کہ وہ طلوع آفتاب یا غروب آفتاب کے بعد پڑھنی چاہئیں۔ مولانا لکھنویؒ اس مسئلہ کے طرفین پر بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ امام طحاویؒ نے ان اوقات میں دو رکعت پڑھنے کو ہی ترجیح دی ہے اور یہی راجح اور زیادہ صحیح ہے بلکہ انہوں نے لکھا ہے کہ ۱۲۹۲ھ میں جب مجھے حرمین شریفین کی زیارت کا شرف حاصل ہوا تو طواف وداع میں نے عصر کے بعد کیا اور مقام ابراہیم پر دو رکعت بھی پڑھیں تو وہاں طواف کرنے والے حنفی حضرات نے مجھے اس سے منع کیا' میں نے کہا۔" الارجح الجواز فی هذا الوقت وهو مختار الطحاوی" زیادہ راجح اس وقت دو رکعت پڑھنے کا جواز ہے اور علامہ طحاویؒ کا مختار قول بھی یہی ہے تو انہوں نے کہا ہمیں اس کا پہلے علم نہ تھا۔ (التعلیق الممجد ص ۲۰۹)

کفن محرم: اگر حاجی حالت احرام میں فوت ہو جائے تو امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کا چہرا اور سر کفن میں عام میت کی طرح چھپا دینا چاہئے' مگر امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس کا چہرہ اور سر نہیں چھپانا چاہئے۔ مولانا لکھنویؒ نے یہاں بھی امام شافعیؒ کے موقف کو راجح قرار دیا ہے چنانچہ ان کے الفاظ ہیں۔

"وبه قالت الشافعية وغيرهم وهو الارجح نقلاً" (التعلیق الممجد ص ۲۳۲)

"کہ صحیح مسلم وغیرہ کی حدیث کے مطابق شافعیہ وغیرہ نے کہا ہے اور نقل کے اعتبار سے یہی راجح ہے۔"

اس کے بعد انہوں نے اس حدیث کے بارے میں علامہ عینیؒ اور علامہ زرقانیؒ کی تاویلات کو محض تکلف و تعسف قرار دیتے ہوئے حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ کے اثر کے متعلق (جن سے مالکیہ اور حنفیہ استدلال کرتے ہیں) لکھتے ہیں کہ اس میں احتمال ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کو یہ حدیث ہی نہ پہنچی ہو یا اگر حدیث پہنچی ہو تو انہوں نے اسے اولویت پر محمول کیا ہو اور چہرہ اور سر ڈھانپنے کو جائز قرار دیتے ہوں۔ پھر لکھتے ہیں۔ "**ولعل هذا هو الذی لا يتجاوز الحق عنه**" "اور شائد یہی رائے ایسی ہے کہ حق اس سے متجاوز نہیں۔" (التعلیق الممجد ص ۲۳۲)

اشعار بدن: حج تمتع میں حاجی اگر قربانی کا جانور ساتھ لے جائے تو علامت کے طور پر کہ یہ جانور قربانی کے لئے ہے اس کے گلے میں قلادہ ڈال دیا جائے اور اگر اونٹ ہو تو اس کی کہان کی دائیں جانب تھوڑا سا زخم کر دے تاکہ تھوڑا سا خون نکل آئے یہ علامت ہوگی کہ یہ اونٹ ھدی کے لئے ہے اسی کو اشعار کہتے ہیں۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ حتیٰ کہ امام محمدؒ اور قاضی ابو یوسفؒ بھی اس کے قائل ہیں۔ بعض نے اسے سنت قرار دیا ہے، مگر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے۔ بعض علمائے احناف نے اس سلسلے میں وارد شدہ حدیث کی مختلف تاویلات کی ہیں۔ مولانا عبدالحیؒ نے ان کا جواب دیتے ہوئے بالآخر یہ کہا ہے:

" و بالجملة فالقول بالكراهة ممالا وجه له ولا يؤخذ بقول احد كائنا من كان بعد ثبوت خلافه عن صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم واصحابه" (عمدۃ الرعایہ ص ۳۴۳ ج ۱)

"یعنی خلاصہ کلام یہ کہ کراہیت کے قول کی کوئی دلیل نہیں اور جو قول صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہؓ کے خلاف ہو خواہ وہ کسی کا بھی ہو اسے اختیار نہ کیا جائے۔"

کم سے کم مہر کی تعیین: امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نکاح میں کم سے کم حق مہر دس

درہم ہونا چاہئے مگر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام اسحاقؒ وغیرہ فرماتے ہیں جس چیز کی بھی قیمت ہو خواہ وہ ایک درہم ہی کیوں نہ ہو حق مہر میں جائز ہے۔ اور امام مالکؒ کم از کم ربع دینار کو مہر قرار دیتے ہیں۔ مولانا لکھنویؒ نے اس مسئلہ پر بحث کے اختتام پر کہا ہے:

"والانصاف ان هذا الحديث بعد ثبوته لا يدل على التقدير بحيث لا يصح دونه وفي الاحاديث كثرة دالة على اطلاق المهر وعدم التقدير بالعشر و ظواهر الآيات تؤيده و قد اجاب عنها اصحابنا بحمل على المعجل فافهم ولا تعجل بالقبول فانه يرد عليهم نسخ اطلاق الكتاب و تقييده باخبار الاحاد وهو خلاف اصولهم۔"

(التعلیق الممجد ص ۲۳۸)

"انصاف یہ ہے کہ یہ (دس درہم مہر کی) حدیث ثبوت کے باوجود اس مقدار پر یوں دلالت نہیں کرتی کہ اس سے کم حق مہر صحیح نہیں اور بہت سی احادیث دس درہم کی عدم تعیین اور مطلقاً حق مہر پر دال ہیں اور قرآن مجید کی ظاہری آیات بھی اس کی مؤید ہیں اور ہمارے حنفی حضرات نے ان کا جواب یوں دیا کہ انہیں مہر معجل پر محمول کیا جائے۔ خوب سمجھ لو اور اس کو تسلیم کرنے میں جلدی نہ کرو کیونکہ ان پر یہ اعتراض آتا ہے کہ یوں تو کتاب اللہ کے مطلق حکم کا نسخ اور اس کی تقیید و تعیین خبر واحد سے ہوتی ہے اور یہ ان کے اصول کے خلاف ہے" یہی بات علامہ لکھنویؒ نے بڑے شرح و بسط سے عمدۃ الرعایہ میں بھی کہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

"اولاً! دس درہم مہر کی تعیین کے بارے میں جتنی روایات ہیں وہ تمام ضعیف اور ناقابل استدلال ہیں اور علامہ عینیؒ نے جو یہ کہا ہے کہ یہ تمام احادیث کثرت طرق کی بنا پر درجہ حسن تک پہنچ جاتی ہیں۔ قطعاً صحیح نہیں کیونکہ ان میں ضعف شدید ہے اور کوئی سند

بھی کذاب اور متھم بالکذب جیسے راوی سے خالی نہیں۔

ثانیاً بہت سی صحیح احادیث ان کے خلاف ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دس درہم سے کم بھی حق مہر جائز ہے۔

ثالثاً یہ احادیث قرآن مجید کے مطلق حکم کے بھی خلاف ہیں اور انکے نزدیک قرآن کی تخصیص صحیح خبر واحد سے جائز نہیں چہ جائیکہ ضعیف خبر واحد سے تخصیص کی جائے۔

رابعاً یہ احادیث **لاصلاة الابفاتحة الکتاب** اور **لا صلاة لجار المسجد الافی المسجد** جیسی احادیث کی طرح ہیں ہمارے علمائے احناف ان میں تو یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں "لا" نفی کمال کا ہے ذات کی نفی مراد نہیں۔ لیکن حق مہر کی ان احادیث میں یہ تاویل کیوں نہیں کرتے؟ آخری دو جوابات کے بارے میں تو انہوں نے بڑے وثوق سے یہ بھی فرمایا۔ "**لا مدفع لھما**" کہ ان کا ان کے پاس کوئی جواب نہیں۔ (ملاحظہ ہو عمدۃ الرعایہ ص ۳۳ ج ۲)

علمائے احناف نے اس سلسلے میں جن احادیث سے استدلال کیا ہے مولانا لکھنوی ؒ نے ان پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ روایات ناقابل اعتبار و استدلال ہیں۔ چنانچہ ایسی ضعیف روایت جو تعدد طرق سے حسن لغیرہ کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتی' کی مثال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" اس کی مثال دار قطنی کی روایت ہے جسے امام دار قطنیؒ نے حضرت جابرؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس درہم سے کم مہر نہیں " اس کی سند میں مبشر بن عبید کذاب ہے امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا مبشر کی احادیث موضوع ہیں یہی روایت امام دار قطنیؒ نے حضرت علیؓ سے موقوفاً دو سندوں سے بیان کی ہے۔ ہمارے علمائے احناف کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار کی بنیاد اسی روایت پر ہے جس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ تعدد طرق سے اس کا ضعف دور ہو جاتا ہے جیسا کہ علامہ عینیؒ نے شرح ہدایہ' علامہ ابن نجیمؒ نے البحرالرائق اور علامہ ابن الھمامؒ نے فتح القدیر میں کہا ہے۔ (مولانا لکھنویؒ نے ان کی عبارتیں بھی نقل کی ہیں لیکن یہ

تفصیل ہم نظرانداز کر رہے ہیں) مگر جو بات مجھ پر ظاہر ہوئی وہ یہ ہے کہ ان روایات کے راوی سخت ضعیف ہیں اور بعض متھم بالوضع والکذب میں اس لئے تعدد طرق کے باوجود یہ روایت درجہ حسن تک نہیں پہنچتی۔ اسی لئے امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے سفیان بن عیینہ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ہم نے اس کی کوئی اصل نہیں پائی جیسا کہ ان سے علامہ سخاویؒ نے المقاصد الحسنہ میں بیان کیا ہے۔ اور اس مسئلہ میں پسندیدہ بات یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مطلق فرمان **احل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم** (النساء ۲۴) ان کے علاوہ اور عورتیں تمہارے لئے حلال ہیں بایں طور کہ تم ان کو اپنے مال کے بدلے لینا چاہو۔ پھر یہ مسئلہ یوں اپنے اطلاق پر درست کیوں نہ ہو جبکہ اصول فقہ میں ہے کہ قرآن پاک کے مطلق حکم پر عمل واجب ہے اور خبر واحد سے اگرچہ وہ صحیح ہی ہو قرآن پر زیادتی جائز نہیں۔ اس لئے ایسی ضعیف روایت سے قرآن پر زیادت کس طرح جائز ہے؟ اور جو بعض اصولیوں نے ذکر کیا ہے کہ آیت **قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم وما ملکت ایمانھم** (الاحزاب ص ۵۰) تحقیق ہم کو معلوم ہے جو ہم نے مسلمانوں پر ان کی بیویوں اور لونڈیوں کے بارے میں واجب کر دیا ہے۔ میں حق مہر کو مجمل طور پر اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمایا ہے اور خبر واحد میں اسی اجمال کا بیان اور تفصیل ہے۔ تو یہ بات مخدوش ہے کیونکہ یہاں "ما" موصولہ سے مہر مراد نہیں جیسا کہ اس کے مابعد "**وما ملکت ایمانھم**" کا ازواج پر عطف سے معلوم ہوتا ہے۔ اور فرض کے معنی حقیقۃً یہاں ایجاب و وجوب کے ہیں۔ مقرر کرنے کے نہیں اور اس سے عورتوں کا نان و نفقہ اور ان کے حقوق مراد ہیں جیسا کہ مفسرین کرام نے کہا ہے۔ تاویلات کا دروازہ تو بڑا وسیع ہے ان کا کھولنا مناسب نہیں بلکہ سلامتی اسی میں ہے کہ تاویلات کا دروازہ بند کیا جائے۔ خلاصہ کلام یہ کہ ہمارے حضرات نے کم سے کم حق مہر کی مقدار دس درہم مقرر کرنے کی کوئی شافی دلیل پیش نہیں کی۔ لہٰذا قرآن پاک کے مطلق حکم پر ہی عمل واجب ہے یہ قول اگرچہ حنفیہ کے مخالف ہے لیکن قول فیصل یہی ہے۔ (ظفر الامانی ص ۱۷۲، ۱۷۴)

ان کے آخری الفاظ ہیں:

" وبالجملة لم يات اصحابنا في تقدير المهر بعشرة دراهم بدليل شاف فالعمل باطلاق القرآن اوجب وهذا و ان كان قولا مخالفا للحنفية لكنه هو القول الفيصل"

(ایضاً" ص ۱۷۴)

مولانا لکھنوی" کا یہ روایتہً اور اصولاً موقف کسی تبصرہ کا محتاج نہیں۔ انہوں نے یہاں بھی امام شافعی" وغیرہ کے موقف کو ہی درست قرار دیا ہے اور صاف صاف فرما دیا ہے کہ ہمارے اصحاب کا استدلال کسی شافی دلیل پر مبنی نہیں۔

جنین کا حکم: حلال جانور کی مادہ کو ذبح کرنے کے بعد اگر اس کے پیٹ سے مردہ بچہ نکل آئے تو اس کا کیا حکم ہے؟ فقہائے کرام کا اس بارے میں اختلاف ہے امام شافعی" ' امام احمد " اور امام مالک" فرماتے ہیں اس کو کھانا جائز ہے یہی موقف قاضی ابو یوسف" اور امام محمد بن حسن شیبانی کا ہے مگر امام ابو حنیفہ" فرماتے ہیں کہ اس کو نہیں کھانا چاہئے۔ اگر زندہ ہو تو ذبح کیا جائے مردہ ہو تو پھینک دیا جائے کہ وہ مردار ہے۔ مولانا عبدالحی" اس مسئلہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ گیارہ صحابہ کرام سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" ذكاة الجنين ذكاة امه یعنی بچہ کی ماں کو ذبح کر دیا جائے تو یہی اس کے پیٹ سے نکلے ہوئے بچہ کے لئے کافی ہے اور اسی روایت کے بنا پر کہا گیا ہے۔

"ان الحديث لعله لم يبلغ ابا حنيفة فانه لا تاويل له ولو بلغه لما خالفه۔"

(التعلیق الممجد ص ۲۸۴)

"یہ حدیث شائد امام ابو حنیفہ" کو نہیں ملی' اس روایت میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں اگر یہ انہیں مل جاتی تو وہ اس کی مخالفت نہ کرتے۔" اور انہی روایات کی بنا پر بحث کے اختتام پر علامہ عینی" کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

"وبالجملة فقول من قال بموافقة

الحدیث اقوی۔" (ایضاً)

"خلاصہ کلام یہ کہ جس نے حدیث کے موافق کہا ہے اس کا قول زیادہ قوی ہے۔"

زانی کو حد کے ساتھ جلاوطن کرنا: غیر شادی شدہ مرد اگر بدکاری کا ارتکاب کرے تو اسے ایک سو (۱۰۰) کوڑے لگائے جائیں اور ایک سال کے لئے جلاوطن کیا جائے۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ وغیرہ اس کے قائل ہیں جبکہ امام ابوحنیفہؒ جلاوطن کرنے کے قائل نہیں۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمانؓ نے جو بدکاری کے مرتکبین کو جلاوطن کیا ہے علمائے احناف فرماتے ہیں وہ سیاستہ تھا اور اس سلسلے کی مرفوع روایات کے بارے میں مشہور اصول کے سہارے کہا گیا ہے کہ یہ خبر آحاد ہیں۔ ان سے قرآن مجید کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔ مولانا لکھنویؒ نے اس بارے کسی واضح موقف کا اظہار تو نہیں کیا مگر اس اصول کے بارے میں انہوں نے فرمایا ہے "لا یسکت خصمھم" اس سے ان کا مدمقابل خاموش نہیں ہو سکتا۔ (التعلیق الممجد ص ۳۰۷) کیونکہ شوافع کے نزدیک خبر آحاد سے قرآن پاک کی تخصیص جائز ہے بلکہ ائمہ اربعہ کا یہی قول ہے البتہ حنفی اصول میں عموماً اسے ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ جس کی ضروری تفصیل غیث الغمام ص ۲۷۷، ۲۷۸ میں دیکھی جا سکتی ہے۔

مالک اپنے غلام کو حد لگا سکتا ہے: اگر کوئی غلام بدکرداری کا مرتکب ہو تو کیا اس کا مالک حد لگا سکتا ہے یا نہیں۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور جمہور فرماتے ہیں کہ مالک حد لگا سکتا ہے مگر علمائے احناف اس کے قائل نہیں۔ علامہ لکھنویؒ اس بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں۔

"ولعل المنصف بعد احاطة الكلام من الجوانب يعلم ان قول الجمهور قول منصور۔" (التعلیق الممجد ص ۳۰۹)

"انصاف کرنے والا ہر جانب سے کلام کا احاطہ کرنے کے بعد جان لے گا کہ جمہور کا قول ہی منصور ہے۔ یہی دلیل جمہور کے قول کی مؤید ہے۔"

کیا ہر نشہ آور چیز حرام ہے؟: "امام مالکؒ" امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر نشہ دینے والی چیز حرام ہے۔ خواہ وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں۔ جمہور علماء کا بھی یہی موقف ہے اور امام محمدؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ مگر بعض قدماء احناف کی اس بارے میں جو رائے ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے اس کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار یوں کیا ہے۔

"وذهب بعض قدماء اصحابنا ان الخمرو هوالتی من عصير العنب يحرم قليله و كثيره وغيره من المسكرات يحرم قدر المسكر منه دون القليل و هوامر يخالفه الاحاديث الصحيحة الصريحة على مالا يخفى على ماهرالفن"

(التعلیق الممجد ص ۳۱۱)

"ہمارے بعض قدماء حضرات اس طرف گئے ہیں کہ شراب وہ ہے جو انگور سے کشید کی گئی ہو اس کی قلیل و کثیر مقدار حرام ہے۔ اس کے علاوہ باقی نشہ دینے والی اشیاء اس قدر حرام ہیں جس سے نشہ آئے۔ اس سے کم حرام نہیں یہ ایسی رائے ہے جو احادیث صحیحہ صریحہ کے خلاف ہے۔ جیسا کہ کسی ماہر فن پر مخفی نہیں۔"

مولانا لکھنویؒ نے فتاویٰ میں اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، قاضی ابو یوسفؒ، نے جو فرمایا ہے کہ بعض شرابوں کی صرف نشہ آور مقدار حرام ہے۔ اور ہدایہ، عنایہ، قاضی خاں، ظہیریہ، الخلاصہ، فتاویٰ الکبریٰ، فتاویٰ اہل سمرقند وغیرہ میں جو شیخین کے اس قول کو اصل قرار دیا گیا ہے۔ اس کی بھرپور تردید کی ہے۔ مگر اس ساری تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ شائقین ملاحظہ فرمائیں۔ فتاویٰ مبوب ص ۴۴۲، تا ۴۴۸، نیز ص ۴۴۱ مجموعہ الفتاویٰ ص ۱۰۹ ج ۳)

خون وغیرہ سے قرآن پاک لکھنا: بعض اکابر علمائے احناف نے حصول شفاء کے

لئے خون بلکہ پیشاب سے قرآن پاک یا سورہ فاتحہ لکھنے کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ علامہ قاضی خان لکھتے ہیں:

"والذی رعف فلا یرقأ دمه فاراد ان یکتب بدمه علی جبهته شیئا من القرآن قال ابوبکر الاسکاف رحمه الله یجوز قیل لو کتب بالبول قال لو کان فیه شفاء لا باس به"

(فتاویٰ قاضی خان برحاشیہ عالمگیری ص:۴۰۴ ج:۳)

"جس کو نکسیر آئے اور وہ بند نہ ہو تو اس کے اپنے خون سے اس کی پیشانی پر قرآن پاک کی کوئی آیت لکھی جائے تو اس کے بارے میں ابوبکر اسکاف" نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے۔ ان سے پوچھا گیا اگر پیشاب سے لکھے تو انہوں نے فرمایا اس میں شفاء ہو تو پیشاب سے لکھنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔"

یہی فتویٰ عالمگیری ص:۳۵۶ ج:۵ اور ردالمختار ص:۲۱۰ ج:۱ میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ علامہ الحموی" نے "النوازل" کے حوالہ سے بھی اسی طرح سورہ فاتحہ کو خون اور پیشاب سے لکھنے کے بارے میں "لاباس به" کا قول نقل کیا ہے (شرح الاشباہ ص۱۱۸ ج۱) مگر مولانا لکھنوی" کی رائے اس بارے میں بڑی سخت ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

" ولا یجوزان یکتب شی ء من القرآن بالدم اوغیره من النجاسات و من حکم بجوازه اتی بما یرضی به الشیطان"

(التعلیق الممجد ص:۴۷۲)

"جائز نہیں کہ قرآن مجید میں سے کوئی چیز خون یا اس کے علاوہ کسی اور نجس چیز سے لکھی جائے اور جس نے بھی اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اس نے شیطان کو راضی کیا ہے۔" مولانا لکھنوی" کی اس جراءت رندانہ کے بارے میں ہم یہی کہہ سکتے ہیں۔

نکل جاتی ہے جس کے منہ سے سچی بات مستی میں
فقیہ مصلحت بین سے وہ رندِ بادہ خوار اچھا

اختلاف مطالع: "احناف کے ہاں ظاہر الروایہ کے اعتبار سے اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں۔ اکثر مشائخ کا بھی یہی فتویٰ ہے۔ حال ہی میں ماہنامہ الحق میں ایک مفصل مضمون حضرت مولانا مفتی مختار احمد حقانی صاحب کا شائع ہوا۔ جس میں اس موقف کی بھرپور تائید کی گئی ہے کہ ایک جگہ چاند نظر آئے تو دوسری جگہ بھی حکم ثابت ہو جائے گا۔

(الحق جلد نمبر ۳۴ شمارہ نمبر ۵'۶'۷)

مگر بعض علمائے احناف نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ مولانا لکھنوی کا موقف بھی یہی ہے کہ مطالع کا اختلاف معتبر ہے اور یہی شوافع کا مذہب ہے۔ ان کا ایک فتویٰ مجموعہ فتاوی ص ۷۰ ج ۳ میں گویوں ہے کہ "اختلاف مطالع معتبر نیست" کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں اور صرف اسی کا ترجمہ فتاویٰ مبوب ص ۲۵۵ میں مولانا خورشید عالم فاضل دیوبند نے شائع کیا ہے۔ حالانکہ مجموعہ فتاوی ج ۱ ص ۲۲۰'۸۷'۳' ج ۲ ص ۱۳۰ تا ۱۳۵ میں اس موضوع پر بڑی تفصیل سے بحث ہے اور مولانا لکھنوی نے صاف طور پر لکھا ہے کہ:

"واضح المذاهب عقلاً ونقلاً ہمیں است که هر دوبلده که فیما بین آنها مسافتی باشد که دراں اختلاف مطالع میشود و تقدیرش مسافت یک ماه است دریں صورت حکم رویت یک بلده ببلده دیگر نخواهد شد و دربلاد متقاربه که مسافت کم از یک ماه داشته باشند حکم رویت یک بلده ببلده دیگر لازم خواهد شد۔"

(مجموعہ فتاویٰ ص ۱۳۴'۱۳۵ ج ۲)

یعنی کہ عقلاً اور نقلاً سب سے زیادہ صحیح مذہب یہ ہے کہ جن دو شہروں میں اس قدر بعد مسافت ہو کہ وہاں مطالع کا اختلاف ہو جاتا ہو جس کا اندازہ ایک ماہ کی مسافت ہے تو ایسی صورت میں ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر کے لئے نہیں ہونی چاہئے اور قریب کے

کے شہروں میں جہاں ایک ماہ سے کم مسافت ہے وہاں ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر کے لئے لازمی ہونی چاہئے۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے۔ مولانا لکھنوی ؒ نے یہاں بھی ظاہر الروایہ کے برعکس اسی قول کو عقلاً و نقلاً درست قرار دیا ہے جو بعض دیگر علمائے احناف اور شوافع کا ہے۔

رؤیت میں تار برقی کا اعتبار: مولانا لکھنوی ؒ کے زمانہ میں ریڈیو' ٹیلی فون' ٹیلیویژن نہیں تھے۔ البتہ ٹیلی گرام کا رواج چل نکلا تھا۔ مگر تار کی اطلاع کو معتبر تسلیم نہیں کیا گیا۔ خود مولانا نے فتویٰ میں بھی الدر المختار اور رد المحتار کے حوالہ سے اطلاع کو "طریق موجب" سے مشروط کیا ہے۔ (مجموعہ فتاویٰ ص ۳۸۹' ۳۹۰ ج ا' ص ۱۳۵ ج ۲) اور اسی بنا پر یہاں پاکستان میں ایک عرصہ پہلے فون پر اطلاع بڑا نزاعی مسئلہ بنا رہا۔ مگر مولانا نے اس کے برعکس حالات کی نزاکت کے مطابق یہ بھی جواب دیا کہ۔ "شہادت خطوط یا تار برقی ہرچند کہ فقہاء ایسے مقامات پر الخط یشبہ الخط لکھتے ہیں لیکن ایسی صورت میں ظن حاصل ہو جائے اور شبہ قوی باقی نہ رہے اور خبر تار یا خط بدرجہ کثرت پہنچ جاوے اسی پر عمل ہو سکتا ہے اور بحسب اقتضائے انتظام زمانہ حال اس پر حکم عام بھی دے سکتے ہیں۔ (مجموعہ فتاویٰ ص ۳۰۲ ج ۲)

عام حنفی فتویٰ سے ہٹ کر مقتضائے حال کے مطابق ان کے اس فتویٰ کی بہرنوع تحسین ہی کی جائے گی۔

طلاق ثلاثہ: ایک ہی مجلس میں بیوی کو تین بار طلاق طلاق طلاق کہہ دیا جائے یا میں تین طلاقیں دیتا ہوں کہا جائے اس بارے میں قدیماً و حدیثاً شدید اختلاف ہے جمہور صحابہ کرام ؓ و تابعین عظام اور معروف قول کے مطابق ائمہ اربعہ اس کے تین ہی واقع ہو جانے کے قائل ہیں۔ البتہ بعض صحابہ اور امام داؤد ظاہری وغیرہ اس صورت میں صرف ایک طلاق رجعی ہونے کے قائل ہیں۔ مولانا لکھنوی ؒ مذاہب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"والثانی انه اذا طلق ثلاثا تقع واحدة

رجعية وهذا هو المنقول عن بعض الصحابة
و به قال داود الظاهري واتباعه و هو احد
القولين لمالك و بعض اصحاب احمد
وانتصر لهذا المذهب ابن تيمية الحنبلي
في تصانيفه۔" (عمدۃ الرعایہ ص ۷۱ ج ۲)

"دوسرا قول یہ ہے کہ جب تین طلاقیں دی جائیں تو ایک رجعی طلاق واقع ہو گی یہ قول بعض صحابہ سے منقول ہے اور امام داؤدؒ ظاہری اور ان کے اتباع کا یہی مذہب ہے اور امام مالکؒ کا بھی ایک قول یہ ہے اور امام احمدؒ کے بعض اصحاب نے اسی کے مطابق کہا ہے اسی مسلک کی ابن تیمیہ حنبلی نے اپنی تصانیف میں تائید کی ہے"۔ مولانا لکھنویؒ کے ہاں اس مسئلہ میں بھی وہ جمود و تعصب نہیں جو عموماً علمائے احناف نے اس مسئلہ میں اختیار کیا ہے۔ چنانچہ جب ان سے یہ دریافت کیا گیا کہ زید نے اپنی عورت کو غضب میں کہا کہ میں نے طلاق دیا میں نے طلاق دیا میں نے طلاق دیا پس اس تین بار کہنے سے تین طلاقیں واقع ہوں گی یا نہیں اور اگر حنفی مذہب میں واقع ہوں اور شافعی میں مثلاً واقع نہ ہوں تو حنفی کو شافعی مذہب پر اس صورت خاص میں عمل کرنے کی رخصت دی جائیگی یا نہیں، اس استفسار کے جواب میں انہوں نے تحریر فرمایا:

"اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک تین طلاق واقع ہوں گے اور بغیر تحلیل کے نکاح نہ درست ہو گا۔ مگر بوقت ضرورت کے اس عورت کا علیحدہ ہونا اس سے دشوار ہو اور احتمال مفاسد زائدہ کا ہو تقلید کسی اور امام کی اگر کریگا تو کچھ مضائقہ نہ ہو گا۔ نظیر اس کی مسئلہ نکاح زوجہ مفقود و عدت ممتدۃ الطہر موجود ہے کہ حنفیہ عند الضرورت قول امام مالکؒ پر عمل کرنے کو درست رکھتے ہیں۔ چنانچہ ردالمحتار میں مفصلاً مذکورہ ہے۔ لیکن اولی یہ ہے کہ وہ شخص کسی عالم شافعی سے استفسار کر کے اس کے فتویٰ پر عمل کرے واللہ اعلم۔" (مجموعہ

فتاویٰ ص ۵۳، ۵۴ ج ۲)

اس جواب سے ان کے موقف کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ وہ کم از کم مشکل حالات میں یکبارگی تین طلاق کو ایک طلاق رجعی قرار دینے کو درست قرار دیتے ہیں۔

مفقود الخبر کی بیوی کا حکم: مفقود الخبر سے وہ شخص مراد ہے جو اس طرح غائب ہو کہ اس کا کچھ پتہ نہ چلے کہ کہاں ہے زندہ ہے یا فوت ہو گیا ہے۔ ایسے شخص کو فقہاء کی اصطلاح میں مفقود الخبر کہا جاتا ہے۔ مفقود الخبر کی بیوی کا کسی دوسرے شخص سے نکاح ہو سکتا ہے یا نہیں؟ فقہائے کرام کا اس کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ ' ابراہیمؒ نخعی' سفیان ثوریؒ وغیرہ کی رائے ہے کہ جب تلک شوہر کی موت واقع نہ ہو عورت نکاح کی مجاز نہیں۔ علمائے احناف کے ہاں اتنی مدت کے بعد عورت نکاح کر سکتی ہے جس میں غالب توقع ہو کہ خاوند کا انتقال ہو چکا ہے اسی سلسلے میں بعض نے کہا ہے 90 سال تک عورت انتظار کرے بعض نے 60 اور بعض نے 70 اور 80 سال اور بعض نے 100 اور 110 سال کہا ہے۔ مگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں: کہ عورت چار سال انتظار کرنے کے بعد نکاح ثانی کروا سکتی ہے۔ بعض علمائے احناف کی بھی یہی رائے ہے اور اس کی تائید مولانا لکھنویؒ مرحوم نے کی ہے فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب میں جامع الرموز کے مصنف' صاحب الدر المنتقیٰ' صاحب رد المحتار وغیرہم نے فرمایا ہے کہ عند الضرورت امام مالکؒ کے قول پر فتویٰ جائز ہے۔

"وعلی هذا عملی حیث افتیت غیر مرة بقول مالک ظنامنی انه قوی من حیث الدلیل ومع قطع النظرعنه تقلید مذهب الغیر جائز عندالضروره اتفاقاً ولست بمتفرد فی ذلک بل وافقت فیه جمعا من الحنفیة و لقد عارضنی فیه جمع من افاضل عصری فدفعت شبهات بعضهم و

سکت عن جواب بعضهم علما منی انهم لم یصلوا الی ماوصلت فهم معذورون وفی بحار جمود التقلید والتعصب مغمورون ولئن فسح اللہ فی الاجل وساعدنی توفیق ربی عزوجل لأصنف فی ھذا الباب رسالۃ جامعۃ تشفی العلیل وتروی الغلیل۔"

(عمدۃ الرعایہ ص ۳۹۳ ج ۲)

"اور اسی پر میرا عمل ہے جبکہ کئی مرتبہ میں نے امام مالکؒ کے قول کو دلیل کے اعتبار سے قوی سمجھتے ہوئے اس کے موافق فتوی دیا ہے اس سے قطع نظر کہ عندالضرورۃ دوسرے مذہب کی تقلید جائز ہے۔ اور اس میں میں منفرد نہیں بلکہ ایک جماعت حنفیہ کی میں نے موافقت کی ہے۔ ہمارے زمانہ کے بعض افاضل نے اس پر معارضہ پیش کیا تو بعض کے شبہات کا میں نے ازالہ کر دیا اور بعض کے شبہات کے جواب میں میں نے خاموشی اختیار کی کیونکہ میں سمجھتا ہوں جس تحقیق کو میں پہنچا ہوں یہ نہیں پہنچ پائے اس لئے یہ معذور ہیں اور جمود تقلید و تعصب کے سمندر میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالی نے اگر زندگی بخشی اور توفیق عطا فرمائی تو اس مسئلہ پر ایک جامع رسالہ لکھوں گا۔ جو بیمار کے لئے شافی اور پیاسے کے لئے کافی ثابت ہوگا۔" اس کے علاوہ مجموعہ فتاوی ص ۱۳۹ ج ۱، ص ۱۹۴، ۱۲۳، ۲۹۷، ۴۳۹، ج ۳، ص ۳۵۹ ج ۲ اور فتاوی مبوب ص ۲۴۳ میں بھی ان کا فتوی دیکھا جا سکتا ہے۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ لکھنویؒ مرحوم نے قوت دلیل کی بناء پر حنفی موقف کی مخالفت کی ہے۔

کثرت طرق سبب ترجیح: شوافع اور احناف کے مابین اس اصولی مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ ایک صحیح حدیث متعدد اسانید و طرق سے مروی ہو اور اس کے مقابلہ میں دوسری صحیح حدیث صرف ایک دو سندوں سے منقول ہو تو کیا کثرت طرق سے مروی روایت راجح ہے یا نہیں؟ شوافع ایسی روایت کو راجح قرار دیتے ہیں۔ امام احمدؒ، امام

مالک" ' بلکہ امام محمد بن حسن شیبانی" کا بھی یہی موقف ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ" اور قاضی ابویوسف" یہ وجہ ترجیح تسلیم نہیں کرتے۔ عموماً احناف کا بھی یہی موقف ہے۔ البتہ ان میں علامہ ابو عبداللہ الجرجانی" اور علامہ ابوالحسن الکرخی" کی رائے جمہور علماء کے ساتھ ہے اور اسی کو مولانا عبدالحی لکھنوی" نے راجح قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"والذی یقتضیه رأی المنصف ویرتضیه غیر المتعسف هو اختیار ما علیه الاکثر۔" (الاجوبہ ص ۲۰۸)

یعنی انصاف پسند کی رائے جس بات کا تقاضا کرتی ہے اور بے راہ روی نہ اختیار کرنے والا جس بات کو پسند کرتا ہے وہ یہی ہے کہ اکثر اور جمہور کا قول ہی پسندیدہ ہے جس سے عیاں ہوتا ہے کہ اس اصولی مسئلہ میں بھی ان کا موقف امام ابو حنیفہ اور عموماً حنفی موقف کے برعکس ہے۔ اس کے لئے مزید ملاحظہ ہو۔ (السعایہ ص ۲۶۷، ۲۴۹ ج ا وغیرہ)

یہاں یہ بات بھی پیش نگاہ رہے کہ کثرت طرق وہ مراد ہیں جو صحیح اور قابل اعتبار اسانید سے مروی ہوں۔ سخت ضعیف اور متروک و کذاب ایسے راویوں کی کثرت کا قطعاً کوئی اعتبار نہیں۔ بلکہ بعض اوقات تو محض متروک راویوں ہی کی کثرت اس کے ضعف میں کمی کی بجائے مزید ضعف میں اضافہ کا باعث بن جاتی ہے۔ جس کی طرف مولانا لکھنوی مرحوم نے اشارہ کر دیا ہے۔

راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل: شوافع اور احناف کے درمیان اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ کوئی صحابی اپنی روایت کے ظاہری مفہوم کے برعکس عمل کرتا یا فتوی دیتا ہے تو ایسی صورت میں وہ روایت قابل عمل ہے یا نہیں؟ اور صحابی کا اس پر عمل نہ کرنا اس روایت پر عمل نہ کرنے کی دلیل بن سکتا ہے یا نہیں؟ شوافع اور مالکیہ اور عموماً محدثین اس کے قائل ہیں کہ اس صورت میں روایت پر عمل ہوگا صحابی کے فتویٰ و عمل پر نہیں۔ احناف میں علامہ کرخی" کا بھی یہی موقف ہے البتہ احناف اور حنابلہ ایسی روایت سے استدلال کے قائل نہیں۔ مولانا لکھنوی" اسی سلسلے میں فرماتے ہیں:

"والظاهر في هذا المقام هو عدم ترك ظاهر النص بما حمله الصحابي من خلاف الظاهر لان قول الرسول صلى الله عليه وسلم لايبطل بقول غيره فما افاد بظاهره لايبطل الاحتجاج به بترك غيره الخ۔"

(الاجوبہ ص ۲۲۳)

اس مقام پر ظاہریات یہ ہے کہ صحابی کے ظاہری نص کے خلاف عمل و حمل کی بنا پر ظاہری نص کو نظرانداز نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کو کسی کے قول سے باطل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس لئے آپ کے فرمان کا جو ظاہری تقاضا ہے اس کو کسی کے عمل نہ کرنے کی بنا پر ناقابل استدلال قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ لکھنوی" یہاں بھی شوافع اور محدثین کے موقف کو ہی درست قرار دیتے ہیں۔ نیز ملاحظہ ہو۔ (السعایہ ص ۴۴۹ ج ۱ التعلیق الممجد ص ۸۹، ۹۱)

<u>جمع و تطبیق، نسخ سے مقدم ہے:</u> علمائے احناف عموماً اس بات کے قائل ہیں کہ جب دو احادیث باہم متعارض ہوں تو دونوں میں سے ایک منسوخ تصور کی جائے گی بشرطیکہ دونوں میں سے کسی ایک کے تقدم و تاخر کا علم ہو جائے۔ ورنہ دونوں میں سے کسی ایک کو خارجی قرینہ کی بنا پر ترجیح دی جائے گی۔ اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو حتی الامکان دونوں میں تطبیق دی جائے گی۔ اگر تطبیق بھی نہ دی جا سکے تو دونوں کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ گویا دو متعارض روایات کی صورت میں حل کی نوعیت یوں ہے کہ پہلے نسخ پھر ترجیح پھر جمع و تطبیق مگر مولانا عبدالحی" اس اصولی مسئلہ میں بھی علمائے احناف سے متفق نہیں۔ بلکہ حضرات محدثین کے اسلوب کے مطابق فرماتے ہیں کہ پہلے جمع و تطبیق کی صورت اختیار کی جائے اگر تطبیق ممکن نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ پہلے کی روایت کونسی ہے اور آخری روایت کونسی ہے اگر یہ متعین ہو جائے تو ایک ناسخ دوسری منسوخ متصور ہوگی۔ اگر تاریخی طور پر اس کا علم نہ ہو سکے تو دونوں میں سے کسی ایک کو راجح اور دوسری کو مرجوح قرار دیا جائے گا۔

مولانا محمد حسین بٹالوی مرحوم نے ایک بار مولانا لکھنوی" سے دس اصولی مسائل تحریراً دریافت فرمائے تو حضرت لکھنوی مرحوم نے ان کا جواب "الاجوبة الفاضلة لاسئلة العشرة الكاملة کے نام سے دیا یہ جوابات متعدد بار زیور طبع سے آراستہ ہوئے اور انہی میں ایک سوال یہ بھی تھا کہ متعارض روایات میں کونسی صورت اختیار کی جائے۔ اس کے جواب میں مولانا لکھنوی نے علمائے احناف کا موقف بیان کرنے کے بعد فرمایا:

"لكن فيه خدشة من حيث ان اخراج نص شرعي عن العمل به مع امكان العمل به غير لائق فالاولى ان يطلب الجمع بين المتعارضين باى وجه كان بشرط تعمق النظر و غوص الفكر فان لم يمكن ذلك بوجه من الوجوه اووجد هناك صريحا مايدل على ارتفاع الحكم الاول مطلقا صيرالى النسخ اذا عرف مايدل عليه وهذا هوا الذى صرح به اهل اصول الحديث۔"

(الاجوبۃ الفاضلہ ص ۱۸۳'۱۸۴)

"احناف کے اس موقف میں اس اعتبار سے خطرہ ہے کہ کسی نص شرعی پر جب عمل ممکن ہو تو اسے عمل سے خارج کر دینا مناسب نہیں۔ لہٰذا بہتر یہ ہے دو متعارض روایات کے مابین نہایت غور وخوض سے کسی طرح جمع و تطبیق کی صورت تلاش کی جائے۔ اگر کسی اعتبار سے بھی یہ ممکن نہ ہو یا کوئی صریح قرینہ پایا جائے جو پہلے حکم کے مرتفع ہونے پر دلالت کرتا ہو تو نسخ کو اختیار کیا جائے۔ اور یہی وہ اسلوب ہے جس کی محدثین نے اصول حدیث میں صراحت کی ہے۔" یہی موقف بعض علمائے احناف کا بھی ہے۔

ترجیح یا تطبیق: اسی طرح مولانا لکھنوی ؒ سے دریافت کیا گیا ہے کہ عموماً احناف کا یہ اصول ہے دو مختلف ادلہ میں پہلے ترجیح کی صورت اختیار کی جائے کہ ایک کو راجح دوسری کو مرجوح قرار دیا جائے اگر یہ ممکن نہ ہو تو جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے۔ جبکہ محدثین کے نزدیک پہلے جمع و تطبیق کی صورت ہے یہ ممکن نہ ہو تو کسی قرینہ کی بنا پر ایک کو راجح دوسری کو مرجوح قرار دیا جائے گا۔ ان دونوں میں کونسی صورت اختیار کی جائے۔ مولانا لکھنوی ؒ اس کے جواب میں رقمطراز ہیں:

"والذی یظهر اختیاره هو تقدیم الجمع علی الترجیح۔" (الاجوبہ ص۱۹۶)

یعنی جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہ کہ مختار قول یہی ہے کہ جمع و تطبیق مقدم ہے ترجیح سے۔ کیونکہ ترجیح کو مقدم کرنے سے دونوں میں سے ایک دلیل کا ترک لازم آتا ہے جبکہ جمع و تطبیق میں دونوں پر عمل ممکن ہوتا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے شیخ محمد البرزنجی المدنی کی الاشاعہ فی اشراط الساعہ سے اور شیخ ابن امیرالحاج کی حلبۃ المجلی شرح منیۃ المصلی سے اس کی تائید نقل کی ہے اور امام الکلام ص ۲۸۰ میں اسی کو "الاوجه الموجه" قرار دیا ہے۔ اور اسی موقف کو انہوں نے السعی المشکور ص ۳۹۴ میں قوی قرار دیا ان کے الفاظ ہیں:

> تقدم ترجیح جمع پر اگرچہ تلویح وغیرہ میں مذکور ہے لیکن بعض حنفیہ اس کے مخالف ہیں اور موافق مذہب شافعیہ و محدثین کے جمع کو مقدم کرتے ہیں پس اگر کوئی شخص یہ مذہب کہ بنظر دقیق قوی ہے اختیار کرلے حکم ترک کا اس کے نزدیک باطل ہے (السعی المشکور فی الرد علی المذهب الماثور ص ۳۹۳، ۳۹۴)

گویا اس اصولی مسئلہ میں بھی انہوں نے احناف کے برعکس محدثین رحمہم اللہ کے موقف کو درست قرار دیا ہے۔

ارجحیت بخاری و مسلم: صحیح بخاری و صحیح مسلم کی صحت پر امت کا تقریباً اتفاق

ہے۔ اور محدثین رحمہم اللہ کے ہاں اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ صحیحین کی احادیث کو دوسری صحیح روایات پر فی الجملہ ترجیح ہے۔ علامہ ابن ہمام" اور ان کے شاگرد علامہ ابن امیر حاج کا موقف اس کے برعکس ہے اور عموماً متاخرین علمائے احناف نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اسی اصولی مسئلہ کے بارے میں جب مولانا لکھنوی" سے سوال ہوا تو اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا صحیح حدیث کی سب سے اعلیٰ قسم وہ ہے جس پر امام بخاری" اور امام مسلم" کا اتفاق ہے اس کے بعد وہ جسے تنہا امام بخاری" لائے ہوں پھر وہ جسے تنہا امام مسلم" لائے ہوں۔ پھر وہ جو صحیح بخاری و صحیح مسلم کی شرط پر ہو پھر وہ جو صحیح بخاری کی شرط پر ہو اس کے بعد وہ جو صحیح مسلم کی شرط پر ہو۔ پھر وہ جو ان کے علاوہ دوسرے محدثین کی نزدیک صحیح ہو۔

"وهذا الترتيب قدطبقت عليه كلمات المحدثين بل يكاد ان يكون مجمعا عليه بين المتبحرين۔"

(الاجوبتہ الفاضلہ ص ۲۰۲)

"اسی ترتیب پر محدثین کے الفاظ متفق ہیں بلکہ تبحرین کا بھی تقریباً اس پر اجماع ہے۔" اس کے بعد واشگاف الفاظ میں لکھتے ہیں۔

"فاذا وجد حديث فى الصحيحين غير منتقد وحديث معارض له مثله فى الصحة بتصريح معتمد يرجح الاول من حيث الاصحية على الثانى لوجود اتفاق الامة على الاول دون الثانى۔" (الاجوبہ ص ۲۰۴'۲۰۵)

جب کوئی حدیث صحیحین میں ایسی ہو جس پر کسی نے تنقید نہ کی ہو اور اس کے معارض ایسی حدیث ہو جسے قابل اعتماد محدث نے صحیح کہا ہو تو زیادہ صحیح ہونے کے ناطے پہلی (جو صحیحین میں ہے) کو دوسری پر ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ پہلی کی صحت پر امت کا

اتفاق ہے دوسری پر نہیں۔ علامہ ابن ہمام ؒ نے جو اس اصول سے انحراف کیا اس کا پس منظر کیا ہے۔ اس سے قطع نظر دیکھئے مولانا لکھنوی ؒ نے صاف صاف لکھ دیا ہے کہ:

"کلام ابن الھمام فی ھذا المقام غیر مقبول عند محققی الاعلام۔" (ابراز الغی ص ۳۴)

"اس مقام پر ابن ہمام ؒ کا کلام بڑے بڑے محققین کے نزدیک مقبول نہیں۔" گویا انہوں نے محدثین کے اصول کو راجح قرار دیتے ہوئے علامہ ابن ہمام ؒ وغیرہ کے قول کو قابل التفات قرار نہیں دیا اور مجموعہ الفتاوی ص ۱۸۹ ج ۱ میں بھی محدثین کے اسی موقف کی تائید کی ہے۔ علامہ السید الشریف علی بن محمد الجرجانی المتوفی ص ۸۴۳ نے المختصر کے نام سے اصول حدیث پر ایک رسالہ لکھا جس کی شرح "ظفرالامانی" کے نام سے مولانا لکھنوی ؒ نے لکھی۔ علامہ الجرجانی نے محدثین رحمہم اللہ کے اسی اصول کو ذکر کیا تو اس کی شرح میں بھی فاضل لکھنوی نے اس کی بھرپور تائید کی۔ جس کی تفصیل ظفرالامانی (ص ۱۲۶ سے ص ۱۳۰) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

<u>حدیث مرسل:</u> مرسل حدیث قبول ہے یا نہیں اس کے متعلق محدثین اور فقہاء رحمہم اللہ کے مابین شدید اختلاف ہے جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں اور ان تمام اقوال میں دو قول عموماً معروف ہیں۔ امام مالک ؒ اور امام ابوحنیفہ ؒ وغیرہ مرسل کی حجیت کے قائل ہیں۔ بعض نے تو کہا ہے تابعین کا اتفاق ہے کہ مرسل حدیث حجت ہے مگر یہ دعوی اتفاق بہرنوع غلط ہے۔ اسی طرح بعض نے کہا ہے کہ قرون ثلاثہ کی مراسیل و منقطعات حجت ہیں۔ بلکہ بعض نے یہ گوہرافشانی بھی فرمائی کہ مرسل مسند سے قوی تر ہے اس کے برعکس بعض نے مراسیل صحابہ ؓ کو قبول نہیں کیا ہے۔ مگر امام شافعی ؒ نے مرسل کی حجیت سے انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ چند شروط ہی مقبول ہے ورنہ مرسل دراصل اقسام ضعیف میں سے ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنوی ؒ نے اس اصولی مسئلہ پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور بلاشرط مطلقاً مرسل کو مقبول قرار دینا غیرپسندیدہ قول قرار دیا ہے۔ اسی طرح جنھوں نے مرسل کو مسند سے قوی تر کہا ہے ان کے اس قول کو بھی حد سے تجاوز اور نہایت مبالغہ

آمیز قرار دیا پھر بحث کے اختتام پر فرمایا ہے:

"ولایخفی علی الفطن المتوقد ان اکثر هذه الاقوال ضعیفة لا یعبا بها واقواها هو قبول مراسیل ثقات التابعین اذا علم تحریهم فی روایتهم و مراسیل الصحابة واحوطها مانص علیه الشافعی علی مامر فاحفظ هذا کله۔" (ظفر الامانی ص ۳۵۲'۳۵۳)

"ذہین اور روشن ضمیر پر مخفی نہیں کہ ان میں سے اکثر اقوال کمزور ہیں جن کا کوئی اعتبار نہیں اور ان میں سے سب سے قوی قول یہ ہے کہ ان ثقات تابعین کی مراسیل مقبول ہیں جن کا روایات میں تتبع معلوم و معروف ہو اور مراسیل صحابہ مقبول ہیں اور ان میں سب سے محتاط قول وہ ہے جس کی وضاحت امام شافعیؒ نے کی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اس ساری بحث کو خوب سمجھ لو" اس سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ حدیث مرسل کے بارے میں وہ امام شافعیؒ کے موقف کو ہی محتاط قرار دیتے ہیں۔ مطلقاً اس کے رد و قبول کے اقوال کو درست نہیں سمجھتے۔"

نقل روایت میں فقہائے کرام: بلاشبہ فقہائے کرام نے استنباط و استخراج مسائل میں گراں قدر خدمات سرانجام دی ہیں مگر فقہ اہل الرائے سے وابستہ بعض حضرات نے مسائل کی تخریجات و فردعات میں جس دریا دلی کا مظاہرہ فرمایا اسے تحسین کی نظر سے نہیں دیکھا گیا۔ اسی طرح مسائل کے استدلال و احتجاج کے سلسلے میں بھی ان کا رویہ محتاط نہیں رہا۔ بلکہ بعض ایسی بے سروپا روایات کو بلا اسناد معرض استدلال میں پیش کیا گیا جن کی کوئی اصل کتب احادیث میں موجود نہیں ان حضرات کی بھاری بھرکم شخصیت تفقہ و استنباط میں ان کے رفیع مرتبہ و مقام کی بنا پر محض حسن ظن رکھتے ہوئے عموماً ان پر اور ان کی بیان کردہ روایات پر اعتماد کیا گیا بلکہ اگر کبھی بطور اظہار حقیقت کسی نے ان پر نقد و تبصرہ کیا تو الٹا اسی کو مورد الزام ٹھہرایا گیا' مگر مولانا لکھنوی وہ بزرگ ہیں جنھوں نے

بیانگ دہل ان حضرات فقہائے کرام کے بارے میں اس غلط فہمی کا ازالہ فرمایا' ایک جگہ اسی سلسلے کی خوش فہمی کا ذکر انہوں نے بڑے عجیب انداز میں کیا ہے۔ چنانچہ مرسل کی تقسیم و تعریف کے ضمن میں انہوں نے جو کچھ فرمایا' اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

بعض نے کہا ہے کہ مرسل وہ ہے جسے کوئی راوی رسول اللہ علیہ وسلم کا نام لیکر بیان کرے۔ اس تعریف میں ہر اس شخص کی روایت مرسل ہوگی جو قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر بیان کرے اگرچہ وہ اس دور ہی کا کیوں نہ ہو جیسا کہ بعض حنفیہ نے کہا ہے مگر یہ قول قابل قبول نہیں۔ یہاں مجھے وہ مکالمہ یاد آیا جو میرے اور میرے بعض مستفیدین کے مابین ہوا۔ وہ یہ کہ آج سے ۸ سال قبل تدریس کے دوران ہدایہ اور دیگر فقہ کی کتابوں میں پائی جانے والی احادیث کے بارے میں میں نے کہا کہ یہ روایات معتبر نہیں تاآنکہ ان کی سند یا ان کے مخرج کا علم نہ ہو۔ کیونکہ اکثر فقہاء نقل روایت میں تساہل ہیں اور وہ بغیر تنقیح و توضیح اپنی کتابوں میں منکر' ضعیف اور موضوع احادیث لاتے ہیں۔ اسی لئے ہدایہ کی تخریج حافظ زیلعیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے کی اور ان دونوں نے کشاف کی بھی تخریج کی۔ اور قاسمؒ قطلوبغا نے الاختیار شرح المختار کی تخریج کی۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر عطا فرمائے کہ انہوں نے صحیح' حسن' ضعیف و کمزور اور موضوع کے مابین تمیز کر دی حافظ عراقیؒ نے احیاء العلوم کی تخریج کی تو اس میں واہی اور موضوعات روایات سے خبردار کر دیا وہاں درس میں بیٹھنے والوں میں سے بعض نے کہا کہ یہ احادیث جو ان کتابوں میں بلا سند مذکور ہیں یہ مرسل ہیں اور مرسل احناف کے نزدیک حجت ہے۔ میں نے کہا مرسل تو وہ ہے جسے تابعی بیان کرے اور صحابی کا واسطہ چھوڑ دے۔ اس نے کہا اس تخصیص کی کوئی وجہ نہیں ہمارے احناف نے صراحت کی ہے کہ تابعین کے بعد کی مراسیل بھی مقبول ہیں بشرطیکہ ارسال کرنے والا ثقہ ہو۔ میں نے کہا مرسل وہ ہے جسے راوی حدیث بیان کرے' اپنے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین واسطہ چھوڑ دے۔ ورنہ لازم آئے گا کہ کوئی عام اور بازاری آدمی بھی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہے تو اسے مرسل کہا جائے' ارسال و انقطاع وغیرہ اسناد کی صفات ہیں'

جہاں کوئی سند ہی نہیں وہاں نہ ارسال ہے نہ انقطاع اور نہ ہی اتصال' یہ صرف دوسرے پر اعتماد کرتے ہوئے نقل محض ہے اور یہ بات معلوم و معروف ہے کہ صاحب ہدایہ وغیرہ اکابرین فقہاء میں سے ہیں اور احیاء العلوم کے مؤلف امام غزالیؒ وغیرہ بڑے عارفوں میں شمار ہوتے ہیں۔ مگر نہ وہ محدثین میں سے ہیں نہ مخرجین میں سے اگرچہ وہ فقہ و تصوف میں بڑے کاملین میں شمار ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو مختلف اوصاف عطاء فرمائے ہیں۔ اور اپنے محبوب صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے علماء کو متنوع کمالات سے نوازا ہے اور کسی کو تمام کمالات کا جامع نہیں بنایا۔ صرف آپ ہی ہیں جو تمام کمالات کے جامع ہیں۔ لہذا ہم پر لازم ہے کہ تمام کو علی حسب المراتب قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھیں اور ہر ایک کو ان کا حق دیں۔ (ملخصاً' ظفر الامانی ص ۳۴۱' ۳۴۳' ۳۴۴)

غور فرمایا آپ نے کہ ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں وارد شدہ روایات کو مرسل قرار دیکر خوش عقیدگی میں کس طرح مقبول ٹھہرایا گیا مگر مولانا لکھنوی ؒ نے ان کی یہ غلط فہمی دور فرما دی۔ ظفر الامانی کے علاوہ مقدمہ عمدۃ الرعایہ ص ۱۲' ۱۳ الاجوبۃ الفاضلۃ ص ۲۹' ۳۰' ردع الاخوان عن محدثات آخر جمعہ رمضان ص ۵۶ تا ۶۱ اور امام الکلام ص ۱۸۳ میں بھی مولانا لکھنوی نے اس حقیقت کو آشکارہ فرمایا ہے۔ اس سلسلے کی ضروری تفصیل ہمارے رسالہ احادیث ہدایہ 'فنی و تحقیقی حیثیت' میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔

حضرات صوفیائے کرام کی تصانیف میں موضوع روایات کی بھرمار اور مختلف ماہ و ایام میں مخصوص نمازوں کا جو ذکر ہے اس پر بھی مولانا لکھنوی ؒ نے بھرپور نقد کیا ہے اس سلسلے میں بھی بعض حضرات کو حضرات صوفیائے کرام سے عقیدت و محبت کے باعث تعجب ہوا تو مولانا لکھنوی مرحوم نے ان کی غلط فہمی کو بھی طشت ازبام کیا۔ یہ بحث بھی ان کی کتاب الآثار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة کے مقدمہ (ص ۲ سے ۱۴) میں قابل دید ہے۔

<u>ھذا من السنہ کا مفہوم:</u> صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل یا مسئلہ کو بیان کرنے کے بعد اگر یہ کہیں کہ یہ سنت ہے۔ ھذا من السنۃ تو اس کا کیا مفہوم ہے؟

اصولیین کے مابین اس کے متعلق اختلاف ہے علماء احناف میں شیخ ابوبکرؒ رازی' علامہ السرخسیؒ' علامہ ابو زید الدبوسیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ مرفوع نہیں علامہ ابن حزمؒ اور بعض شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ مگر اکثر ائمہ محدثین اسے مرفوع قرار دیتے ہیں بلکہ امام حاکمؒ اور امام بیہقیؒ نے اہل نقل کا اس پر اتفاق نقل کیا ہے اور علامہ ابن عبدالبرؒ نے تو اس پر اجماع نقل کیا۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے حضرات محدثین کے موقف کو درست قرار دیا ہے ان کے الفاظ یہ ہیں:

"الاحسن عندی فی هذا المبحث مذهب ائمة الحديث وعليه اعتمادی وهذا من ايفاء وعدی فلله الحمد علی ذلك هذا كله اذا قال الصحابی من السنة كذا ونحو ذلك۔" (ظفر الامانی ص۲۱۶)

میرے نزدیک اس بحث میں ائمہ حدیث کا مذہب احسن ہے اسی پر میرا اعتماد ہے یہ میرے وعدہ کو پورا کرنے کی ایک دلیل ہے جس پر میں اللہ کا شکر گزار ہوں یہ تب ہے جب صحابی یہ کہے کہ من السنہ کذا' سنت یوں ہے یا اس جیسے الفاظ کہے۔ مولانا مرحوم نے اس سلسلے میں چند دلائل بھی ذکر کئے ہیں۔ مگر اس کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے اور تطویل کا باعث ہے۔

قارئین کرام: یہ ہیں وہ مسائل جن میں مولانا لکھنویؒ نے معروف حنفی نقطہ نظر سے اختلاف کیا ہے اور مزید تتبع و تحقیق سے اس فہرست میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے اس تفصیل کو ذکر کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ حضرات علمائے احناف کو چاہئے کہ تقلید و جمود کے روایتی ماحول سے نکل کر براہ راست کتاب و سنت کو اپنا ماخذ بنائیں۔ اور ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ کے اقوال و آراء کو اسی "میزان اکبر" میں تول کر اقرب الی الصواب کی راہ اختیار کریں۔ یقیناً اس سے ملک و ملت کو بھی فائدہ پہنچے گا نیز بہت سی دوریاں بھی ختم ہوں گی اور یقین کیجئے اس سے حنفیت پر بھی کوئی زد نہیں آئے گی۔ مولانا عبدالحیؒ ان مسائل

میں حنفی نقطۂ نظر سے اختلاف کے باوجود "حنفی" ہیں۔ تو دوسرے حضرات بھی اس طرز فکر کو اختیار کرکے حنفیت سے خارج نہیں ہوں گے۔

ان اریدالا الاصلاح مااستطعت و ما توفیقی الا باللہ العلی العظیم۔

ارشاد الحق اثری
۵ ربیع الثانی ۱۴۲۰ھ ۱۹ جولائی ۱۹۹۹ء

TRUEMASLAK@INBOX.COM

مراجع

ابراز الغی فی شفاء العی
الاجوبۃ الفاضلۃ للاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ۔
(مکتب المطبوعات الاسلامیہ حلب ۱۹۸۴)
احکام القنطرۃ فی احکام البسملۃ (المطبع یوسفی لکھنؤ)
تحفۃ الاخیار فی احیاء سنۃ سید الابرار (المطبع یوسفی لکھنؤ)
السعایۃ فی کشف مافی شرح الوقایۃ (سہیل اکیڈمی لاہور)
عمدۃ الرعایۃ حاشیۃ شرح الوقایۃ (مکتبہ حقانیہ ملتان)
النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر۔
(مطبوعۃ الیوسفی لکھنؤ، مجموعہ رسائل الست)
النافع الکبیر مع الجامع الصغیر۔
(ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی)
مجموعۃ الفتاوی (عمر فاروق اکیڈمی لاہور)
فتاوی عبدالحی اردو کامل مبوب۔ (محمد سعید اینڈ سنز کراچی)
الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ۔ (نور محمد کارخانہ تجارت کراچی)
التحقیق العجیب فی التثویب
(المطبع الیوسفی لکھنؤ، مجموعۃ الرسائل الثمانی)
آکام النفائس فی اداء الاذکار بلسان الفارس۔ (مطبع المصطفائی)
السعی المشکور فی رد المذہب الماثور۔
(مطبع شوکت اسلام لکھنؤ)

تحفة الطلبة فی تحقیق مسح الرقبة۔

(مطبع یوسفی انصاری لکھنؤ ۱۹۱۹ء)

امام الکلام۔ (احیاء السنہ گوجرانوالہ)

غیث الغمام۔ (احیاء السنہ گوجرانوالہ)

اقامة الحجة علی ان الاکثار فی التعبد لیس ببدعة۔

(مکتبہ نشر القرآن والحدیث محلہ جنگی پشاور)

ظفر الامانی بشرح مختصر السید الشریف الجرجانی۔

(مکتب المطبوعات الاسلامیہ حلب)

ادارہ کی دیگر مطبوعات

۱۔ العلل المتناهية في الأحاديث الواهية

۲۔ إعلام أهل العصر بأحكام ركعتي الفجر' للمحدث شمس الحق الديانويؒ۔

۳۔ المسند للإمام أبي يعلىٰ أحمد بن علي بن المثنى الموصليؒ۔ (چھ ضخیم جلدوں میں)

۴۔ المعجم للإمام أبي يعلى الموصليؒ۔

۵۔ المقالة الحسنىٰ (المعرب) للمحدث عبد الرحمٰن المباركفوريؒ۔

۶۔ جلاء العينين في تخريج روايات البخاري في جزء رفع اليدين للشيخ الأستاذ بديع الدين شاه الراشدي۔

۷۔ امام دار قطنیؒ۔

۸۔ صحاح ستہ اور ان کے مؤلفین۔

۹۔ موضوع حدیث اور اس کے مراجع۔

۱۰۔ عدالت صحابہؓ۔

۱۱۔ کتابت حدیث تا عہد تابعین۔

۱۲۔ الناسخ والمنسوخ۔

۱۳۔ احکام الجنائز۔

۱۴۔ محمد بن عبدالوہابؒ۔

۱۵۔ قادیانی کافر کیوں؟

۱۶۔ پیارے رسول ﷺ کی پیاری نماز۔

۱۷۔ مسئلہ قربانی اور پرویز۔

۱۸۔ پاک و ہند میں علمائے اہلحدیث کی خدمات حدیث۔

۱۹۔ توضيح الكلام في وجوب القراءة خلف الامام۔

۲۰۔ احادیث ھدایہ : فنی و تحقیقی حیثیت۔

۲۱۔ آفات نظر۔

۲۲۔ فضائل رجب للامام ابی بکر الخلالؒ۔

۲۳۔ تبيين العجب للحافظ ابن حجر العسقلانيؒ۔

۲۴۔ مولانا سرفراز صفدر اپنی تصانیف کے آئینہ میں۔

۲۵۔ آئینہ ان کو دکھایا تو بُرا مان گئے۔

۲۶۔ حرز المؤمن۔

۲۷۔ احادیث صحیح بخاری و مسلم کو مذہبی داستانیں بنانے کی ناکام کوشش۔

۲۸۔ امام بخاریؒ پر بعض اعتراضات کا جائزہ۔

مسلک اہلحدیث اور تحریکات جد

۳۰۔ اسباب اختلاف الفقہاء۔